MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

11. Jahrgang 1960 Heft 2

Das Eucharistische Opfer

Christi einmaliges Opfer

Der Kirche Opfer und unser Opfer

Von Johann Auer, Bonn

Eucharistie ist Opferkult und Mahlsakrament. Im Folgenden seien einige Gedanken zum Opferkult vorgelegt.

Reich wie das Leben und reich wie des Menschen Herz ist der Kult der katholischen Kirche. Will er doch der ganzen Schöpfung Preis und Lob dem Herrn bringen. Je mehr wir diese Füllen leben und lieben, umso wichtiger ist für uns, daß wir die innere Ordnung dieses Kultes uns manchmal vergegenwärtigen, da sonst doch die Gefahr besteht, daß weniger Wichtiges zu sehr in die Mitte rückt, in der seit den ersten Tagen der Kirche unverrückbar und erhaben eines steht: das eucharistische Opfer. Was der Christ in der heiligen Taufe geworden ist, das lebt er in der heiligen Eucharistie sein ganzes Leben hindurch aus: Er ist Glied am Leibe Christi geworden, indem an ihm zeichenhaft Tod und Auferstehung Jesu Christi wirksam geworden sind (Rö 6), und in der heiligen Eucharistie ist ihm dieses neue Leben durch und mit und in Christus in seinem Opfer als Gabe und Aufgabe ja immer aufs Neue präsent.

Vergegenwärtigen wir uns (als Vorbereitung auch auf den eucharistischen Weltkongreß dieses Jahres in München) unsere katholische Glaubenswahrheit von der heiligen Eucharistie in ihren Grundlinien, um aus diesem vertieften Verständnis ein tieferes Leben aus dieser heiligen Wirklichkeit zu empfangen. Wollen wir das Entscheidende nur aus der Fülle dieser Wirklichkeit herausheben, so müssen wir sagen:

Die heilige Eucharistie ist Opfer, das einzige und einmalige Erlösungsopfer Jesu Christi von Golgotha, seiner Kirche hinterlassen und anvertraut im Kult der Abendmahlsfeier, damit sie es nach Christi heiligem Befehl durch die Jahrhunderte trage, für alle Generationen gegenwärtig und wirksam bis an das Ende der Zeiten. Viel hat die Kirche in diesen Jahrhunderten bis heute um ein tieferes

Verständnis dieses heiligen Mysteriums gerungen. Machen wir uns das Verständnis, das wir heute von dieser Glaubenswahrheit und -wirklichkeit haben können, ein wenig klar.

1.) Eucharistie, ein Opfer

Wollen wir verstehen, was Eucharistie ist, müssen wir an ihre Wiege gehen, erforschen, wer Vater und Mutter für sie gewesen sind. Wenn wir das Ereignis im Abendmahlssaal recht verstehen, zeigt es uns, daß der alttestamentliche Paschakult die Stelle der Mutter vertrat, die das neue Leben empfing, und daß der Kreuzestod Christi Vaterstelle vertrat, der das neue Leben diesem Kinde schenkte. Wie die Einsetzungsberichte übereinstimmend sagen, feierte Christus mit seinen Aposteln ein Pascha und zwar in Jerusalem, wo dieser Kult seine ursprüngliche und eigentliche Gestalt durch den Opferkult des Tempels behalten konnte, auch wenn er in der Abendmahlsfeier Jesu wohl nicht in seiner ursprünglichen Gestalt stattgefunden hat. Zur Paschafeier in Jerusalem gehörten wesentlich zwei Elemente: das Opfer im Tempel und das Opfermahl in der Kultgemeinschaft zu Hause. Opferspeise dieses Kultmahles war das Opferlamm, das vorher im Tempel nach altem Ritus geschlachtet und geopfert ward, und Sinn des Mahles war, an diesem höchsten Opfer des jüdischen Kultes durch das Essen des Opferfleisches teilzuhaben. Da Jesus dieses letzte Pascha mit seinen Aposteln feierte, beachtete er offenbar den alten Paschamahlritus: ein erster Becher wurde genommen und eine Vorspeise gegessen und dann hätte das Mahl des Lammes folgen müssen. Vielleicht hatte Jesus kein Osterlamm da – – es war ja wohl Donnerstag und die Lämmer wurden erst am Freitag im Tempel geopfert – –, sicher hatte er ein zum Ritus gehörendes, gebratenes Fleisch auf dem Tisch. Dennoch nahm er an dieser Stelle des Paschariturs nun nicht Fleisch, um es auf das Brot zu legen und den Tischgenossen zu reichen. Er nahm vielmehr das Brot allein, brach es und reichte es an seine Apostel weiter mit den Worten: »Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird« (Luk 22, 19; 1 Kor 11, 24). »Der für euch hingegeben wird«, dieses Partizip Präsens passiv im heutigen griechischen Text ist wohl die Wiedergabe einer aramäischen Niphalform, d. h. Ausdruck eines passiven Zustandes, also hier wohl wiederzugeben als »Leib im Zustand des Sich-Hingebens und Hingegeben-Werdens«, d. h. »Opfer – Leib«. Warum wohl diese Form? Am nächsten Tag, am Karfreitag erst, wo im Tempel die alttestamentlichen Opferlämmer geschlachtet werden, wird Christus auf Golgotha sein historisches Opfer bringen. Dieses historische Opfer Jesu aber als das einzige und einmalige Opfer des Neuen Bundes löst das alttestamentliche Paschaopfer (und damit alle Opfer des Alten Bundes) ab. Das neue Pascha, der neue Abendmahlsritus aber, den Christus hier im Anschluß an den alten Ritus schafft und schenkt, soll und darf keine bloße Erinnerungsfeier sein, er ist »Erfüllung« des alten Paschaopfers, das selber schon nicht nur Erinnerungsfeier an das erste Paschaopfer in Ägypten war, sondern Jahr für Jahr als wirkliches Opfer neu gefeiert wurde. Wo Christus die Erfüllung bringt, wird nicht weniger Wirklichkeit sein, auch wenn sie durch das Tun des Gottmenschen eine neue Gestalt erhalten muß. Das einmalige Opfer Jesu Christi auf Golgotha hat im historischen Raum seine raumzeitliche Grenze. Doch der neue Kult, der diesem Opfer zugeordnet ist, darf deshalb nicht leerer werden als der alte Kult war, darf nicht bloß geistige Erinnerungsfeier werden. So wirkt schon im Abendmahlssaal Christus das geheimnisvolle Geschehen, durch das sein wirklicher Opferleib im Zustand des Opfers unter den kultischen Zeichen

des Brotes bereits einen Tag vor seinem historischen Opfer zugegen ist. Dabei gibt er seinen Aposteln den Auftrag: »Tut dies zu meinem Gedächtnis,« damit auch in ihrem Tun nach dem Karfreitag fürderhin dieselbe Wirklichkeit kultisch zugegen sei, wie sie im Abendmahlssaal zugegen war durch Christi wirksames Wort: Das ist mein Opferleib. – – Wenn wir den Wortlaut recht vernehmen, und den Pascharitus in seiner schlichten Form belassen, muß uns, je mehr wir dies betrachten, immer mehr auffallen, daß es Christus selbst primär und zuinnerst nicht um seine Person, sondern vielmehr um sein Opfer geht, so wie es im alten Pascha auch nicht um das Opfertier, sondern um das Opfer selbst gegangen ist. Noch deutlicher wird uns diese Betonung der Gegenwärtigkeit des »Opfers«, wenn wir das zweite Einsetzungswort, das des Kelches dazunehmen. Was soll das Blutwort dem Juden sagen, der Blut nicht berühren darf, ohne unrein zu werden, der Blut nach seinem Speisegesetz nicht genießen darf? Kann dieses Blutwort noch etwas anderes sein als einfach Hinweis auf das Opfer? Wie im Paschaopfer im Tempel das Blut der Lämmer zur Vollendung des Opfers auf dem Brandopferaltar geschüttet wurde und wie in diesem Blutopfer alljährlich der Sinaibund in kultischer Weise neu gefeiert wurde, so ist, wo immer der Kelch, den Christus im Abendmahlssaal eingesetzt hat, gereicht wird, gegenwärtig »der Neue Bund in seinem Opferblute« (Luk 22, 20; 1 Kor 11, 25). So erklärt Paulus dann im Anschluß an diesen Einsetzungsbericht: »So oft ihr nämlich dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr (gleich einem Herold als gegenwärtig und anwesend) den Tod des Herrn bis zu seiner Parusie« (1 Kor 11, 26). Ausdrücklich sagt Paulus darum auch im Zusammenhang mit der Rede von der heiligen Eucharistie: »Haben nicht alle, welche die Opfer essen, Anteil am Opferaltar selbst?« (1 Kor 10, 18). Die Didache (14, 3) wie dann im Gefolge Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien u. a. berufen sich immer wieder, wenn sie von Eucharistie sprechen, auf die Weissagung des letzten der kleinen Propheten, des Malachias (1, 11), wenn er sagt: »Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang wird mein Name verherrlicht unter den Heiden und an jedem Ort wird meinem Namen geräuchert und eine reine Opfergabe gebracht«. – – Es würde zu weit führen, wollten wir hier zeigen, was nun alles dazu beigetragen hat, daß gerade im griechischen Denken und in der Verfolgungszeit der Kirche die Idee des gemeinsamen Mahles mit Christus, dem höchsten und einzigen Liturgen bei diesem Mahl, stärkere Beachtung gefunden hat: Der Untergang der alttestamentlichen Opfer im Jahre 70, die Tatsache, daß der Opferbegriff über die alttestamentliche Auffassung noch nicht weiter hinausentwickelt worden war sowie die gemeinschaftsbildende Kraft des Mahles gerade im orientalischen Kulturraum und manches andere mag der Grund für diese Entwicklung gewesen sein. Das eucharistische Mahl (im Anschluß an die Verheißungsrede Joh 6) sowie die personale Gemeinschaft mit Christus ist eben dem natürlichen Menschen leichter zugänglich und verständlich als das Mysterium des neutestamentlichen Opfers. Trotzdem blieb in der Kirche die Auffassung von der heiligen Eucharistie als dem eigentlichen Opfer des Neuen Bundes bestehen. Die großen Theologen unter den Vätern wie im Mittelalter haben dies ausdrücklich hervorgehoben und, als Luther und die Reformatoren unter Berufung auf den Hebräerbrief den Opfercharakter der heiligen Eucharistie verwarfen (vgl. die abroganda missa privata 1521: W A 8, 421; 493; schmalkaldische Artikel: W A 50, 204), da erhoben sich die Theologen und verteidigten den alten Glauben an das Meßopfer, auch wenn ihnen noch die rechten theologischen Begriffe für ihre Apologie fehlten. Das Konzil von Trient verkündigte als die alte Lehre der alten Kirche, daß die Messe ein

wahres und eigentliches Opfer sei, wie es die Menschennatur erfordere, die sakramental-kultische Vergegenwärtigung des einzigen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi, um so sein Andenken bis zum Ende der Welt zu bewahren und die heilbringende Kraft seines Erlösungsopfers zur Vergebung der Sünden, die wir täglich begehen, uns täglich zuzuwenden (Denz 938, 948). Die große, auf das Tridentinum folgende Teologie hat sich eingehend mit diesen Lehren befaßt und zu klären versucht, auf welche Art und Weise das Meßopfer selbst ein echtes Opfer in der Hand der Kirche und in unserer Hand sei und doch nichts anderes sein wolle und sein könne als das einzige und einmalige Kreuzesopfer Jesu Christi. Wollen wir unser heutiges Verständnis vom heiligen Meßopfer darstellen, müssen wir uns zuerst darüber klar werden, was eigentlich ein Opfer sei.

2.) Was ist ein Opfer?

Was ein Opfer ist, wird auch in den modernen Meßopfertheorien noch meist nicht theologisch, sondern vielmehr religionsgeschichtlich bestimmt. Die Opfer des Alten Bundes wie die Opfer der Heiden sind das Vorbild, von dem die Definition genommen wird: Ein Opfer ist ein menschliches Unternehmen, um Gott zu ehren oder ihn zu versöhnen; es besteht meist in der Vernichtung einer äußeren Gabe zum Zeichen der persönlichen inneren Hingabe des Opfernden an Gott (Thomas s. Th. II II q, 85). Wollen wir den theologischen Opferbegriff gewinnen, müssen wir ihn aus der Offenbarung als ganzer erheben. Hier steht im AT von Gott ausdrücklich als Kult des alten Gottesvolkes anerkannt und befohlen das Opfer, wie wir es hier in der religionsgeschichtlichen Definition vorgelegt haben. Dieser Opferbegriff gehört sicherlich auch zum Verständnis des neutestamentlichen Opfers, der heiligen Eucharistie, weil Christus ausdrücklich bei ihrer Einsetzung sich des Ritus des Paschamahles bedient hat, das Bestandteil eines alttestamentlichen Opfers war. Doch wenn wir auf das zweite Element schauen, das, wie oben gezeigt, zum Verständnis der heiligen Eucharistie gehört, auf das Kreuzopfer Jesu Christi, dann muß uns sofort auffallen, daß dieses Selbstopfer Jesu Christi auf Golgotha von ganz anderer Art war, als alle alttestamentlichen Opfer: Im alttestamentlichen Opfer sind Opfergabe und Opferpriester zwei wesenhaft und real verschiedene Wirklichkeiten: Der Priester opfert eine Gabe, nicht sich selbst. Im Kreuzopfer Jesu Christi sind Opfergabe und Opferpriester wesenhaft ein und dieselbe Wirklichkeit, nämlich Jesus Christus: Christus bringt sich selbst allein und ganz zum Opfer dar. Das Opfer Jesu Christi ist aber, wie schon gesagt, die Erfüllung des Opfers im Sinne der Offenbarung schlechthin. Wie läßt sich das theologisch erklären? Den Weg zu dieser theologischen Erklärung kann uns die geoffenbarte Geschichte der Menschheit weisen, wie sie in der Offenbarung uns erzählt wird. Da ist das erste Opfer, von dem uns berichtet wird, das Opfer des Kain und des Abel, das nach dem Sündenfall (wenn wir die Darstellung der Genesis als eine typologische Zusammenraffung langer Zeiträume betrachten dürfen, müßten wir sagen: Lange nach dem Sündenfall) stattgefunden hat. Fragen wir: Hat es vor dem Sündenfall kein Opfer gegeben oder hat der Mensch im Paradies Gott Opfer gebracht von der Gestalt, wie das Opfer des Kain und des Abel waren? Wir werden sagen dürfen: Nein, im Paradies hat es solche Opfer nicht gegeben. Als Beweis für diese Verneinung mag dienen die Tatsache, daß die Heilige Schrift hier von keinem Opfer berichtet, was wohl sehr auffällig wäre, wenn das Opfer in der Gestalt der altte-

stamentlichen Opfer eine notwendige und die höchste Gestalt der Gottesverehrung durch den Menschen schlechthin wäre. Eine rationale Begründung für dieses Nein mag darin zu sehen sein, daß diese alttestamentlichen Opfer wesenhaft in der Vernichtung der Opfergabe bestanden. Jede Opfergabe aber ist Geschöpf Gottes. Vor dem Sündenfall wäre es wohl recht unverständlich, daß der Mensch Gott den Schöpfer zu ehren sucht, indem er sein Geschöpf vernichtet. Wir ehren einen Künstler doch auch nicht dadurch, daß wir sein Kunstwerk zerstören. Nein, diese Vernichtung der Opfergabe ist erst verständlich, wenn sie Zeichen sein soll für etwas Höheres, für das Vernichtetsein des Menschen vor Gott durch die Sünde. Das war aber erst nach dem Sündenfall sinnvoll. Wie sah dann aber das Opfer des Menschen vor dem Sündenfall aus, wenn es ein solches gegeben haben soll, weil Opfer der wesentlichste Kult in aller Gottesverehrung ist? Wir werden die Antwort auf diese Frage nur im Hinblick auf den zweiten Adam, auf Christus geben können: Die Erfüllung der Opfer in der »Selbsthingabe« Christi am Kreuz, die aber als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit zugleich das Vernichtetwerden im Tode einschloß, zeigt, daß der ursprüngliche Sinn des menschlichen Opfers als des höchsten Ausdruckes der Verehrung Gottes einfach in der »totalen Selbsthingabe« in Anbetung und Gehorsam und liebendem Glauben zu sehen ist. Erst als die Sünden den Menschen ungeeignet (durch Verlust der Kindschaftsgnade) und unfähig (durch die mit dem Gnadenverlust gegebene Unordnung der Natur) machten, sich selbst und noch dazu sich ganz Gott zu schenken, nahm der Mensch die Dinge dieser Welt, vor allem lebensnotwendige Güter, und zerstörte sie im Opfer zur Ehre Gottes, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß er selbst ganz Gott gehöre und gehören wolle, daß er aber selbst ein Vernichteter sei, der sich darum nicht mehr selbst und ganz Gott schenken könne, wie er es als Geschöpf und Kind Gottes vor dem Sündenfall noch tun konnte. Als Christus sein Opfer brachte, hat er die Schuld der Menschen auf sich genommen und darum auch ein Opfer gebracht, das die Vernichtung, den Tod einschloß. Er hat sich aber auch als der zweite Adam, als der ursprüngliche Mensch geopfert und darum ein reines Selbstopfer dargebracht, keine fremde Opfergabe zerstört: Die menschliche Natur kann ja nicht in nestorianischer Weise von der göttlichen Natur getrennt zur Opfergabe erklärt werden; der Gottmensch hat sich zum Opfer gebracht. Diese Wahrheit ist theologisch festzuhalten bis hinein in die Tiefe des Geheimnisses, daß Gott selbst als Schöpfer und Herr in Jesus Christus in dessen Erlösungsopfer aktiv am Werke ist. Wenn also Eucharistie als Opfer verständlich werden soll, müssen diese beiden Opferbegriffe, der religionswissenschaftliche des Alten Bundes wegen des Abendmahlkultes und der theologische Opferbegriff der Offenbarung wegen des Selbstopfers Jesu Christi zusammengeschaut werden. Versuchen wir dieses Zueinander dieser beiden Opfervorstellungen, des Fremdopfers als Zeichen und des Selbstopfers als Tat im Opfer Jesu Christi und im Meßopfer nunmehr aufzuhellen, um dadurch das Meßopfer wieder tiefer zu verstehen, und fragen wir uns:

3. Welche Elemente können wir im Kreuzesopfer Jesu Christi und im Meßopfer der Kirche nennen? In welchen Elementen sind diese Opfer konstituiert?

Als das Konzil von Trient die Lehre der Kirche vom heiligen Meßopfer darlegte, ging es noch ganz und allein vom religionsgeschichtlichen Opferbegriff des heiligen Thomas aus und stellte einfach fest, daß Opfergabe und Opferpriester

im Kreuzesopfer dieselben seien wie im Meßopfer und daß verschieden nur die Art und Weise der Opferdarbringung (blutig oder unblutig) sei (Denz 940). Wenn wir von dem oben gewonnenen zweiseitigen Opferbegriff der Offenbarung (Selbstopfer vor dem Sündenfall und Gabenopfer nach dem Sündenfall) ausgehen, werden wir als Elemente des Opfers Jesu Christi besser folgendes herausstellen dürfen: Das innerste Geheimnis, das erste und grundlegende Element des Opfers Christi am Kreuz ist seine freiwillige und totale Selbsthingabe: Er ward geopfert, weil er selbst es wollte (Is 53, 7). In diesem Grundelement ist zugleich das Wesensgeheimnis des Gottmenschen eingeschlossen: Durch es ist das Erlösungsopfer ein gottmenschliches Opfer und darum die Erfüllung aller Opfer und das absolut einzige und einmalige Opfer des Neuen Bundes, das durch kein Opfer mehr in seinem Wesenssinn und -wert ergänzt oder gar ersetzt werden könnte. Er ist »ein für allemal« für uns gestorben und hat uns dadurch erlöst und geheiligt (Hebr. 9, 12; 10, 10). Das Selbstopfer Jesu Christi ist jedoch in der Gestalt, die alle Opfer nach dem Südenfalle hatten, d. h. in der Gestalt einer Zerstörung der Opfergabe nur möglich geworden dadurch, daß Christus sich den Menschen, den Mördern anheimgegeben hat, so daß das sündige Geschöpf den Herrn des Lebens töten konnte. Diese äußere Tötung, von Menschen vollzogen, das ist das zweite wesentliche Element im Kreuzesopfer Jesu Christi. Menschen durften und mußten diese äußere Opferhandlung vollziehen, weil sie auch die Sünder sind, für die dieses Opfer gebracht werden muß. Doch was diese äußere Handlung allein zum Opfer macht, das ist die Selbsthingabe Christi, der innere Opfervollzug dieser »Opfergabe« selbst, die in diesem inneren Vollzug selbst »Opferpriester« ist. – – Fragen wir uns, wie diese zwei konstitutiven Elemente des Kreuzesopfers Christi, seine äußere Hinopferung und sein inneres Selbstopfer (das Grundelement des Opfers nach dem Sündenfall und des Opfers vor dem Sündenfall) im Meßopfer wieder erscheinen, müssen wir wohl sagen: Das innere Element des Erlösungsopfers Christi, die gottmenschliche Selbsthingabe ist zugleich durch die überzeitliche Ewigkeit Gottes und durch die historische Einmaligkeit des menschlichen Todes Jesu am Kreuze bestimmt. Das in diesen beiden Momenten stehende »ein für allemal« kann nicht in irgendwelchen »Zeichen« erscheinen, sondern kann nur in seiner einmaligen Realität wesen und für uns in Raum und Zeit anwesen, wenn es sich in raumzeitlichen »Zeichen« verbirgt, die uns diese einmalige Realität hier und jetzt je immer aufs Neue garantieren und zugängig machen. Diese endgültigen Zeichen dieser einmaligen Realität hat Christus selbst uns geschenkt, als er im Abendmahlssaal in den Zeichen des Paschamahles unter den Gestalten von Brot und Wein seinen Opferleib und sein Opferblut des Neuen Bundes hinterlassen hat und bestimmten Menschen, seinen Aposteln (und ihren Nachfolgern) Auftrag und Vollmacht gegeben hat, »zu seinem Gedächtnis« diesen Ritus in alle Zukunft bis zu seiner Parusie zu vollziehen. So ist in jeder heiligen Messe unter den Gestalten des Brotes und Weines, wenn über sie das wandelnde Wort des bevollmächtigten Priesters gesprochen ist, »Christus als Opfer« real gegenwärtig. Die Kirche hat dieses entscheidende Element des Meßopfers in ihrer Lehre von der Transsubstantiation gegen alle Symbolisierung und sonstige Verflüchtigung schon im 12. Jahrhundert gesichert und immer wieder dieses Glaubensgeheimnis in seinem strengen »Geheimnischarakter« festgehalten. Nur in diesem mysterium stricte dictum scheint ihr die einmalige Realität dieses grundlegenden ersten Elementes des Opfers Christi im Meßopfer gesichert zu sein. – – Wie ist dann aber das zweite Element, das äußere Element der »Tötung«, im Meßopfer gegenwärtig? Wir müssen wohl sagen: Die Tötung ist eine absolut

einmalige historische Tat gewesen, in Raum und Zeit dieser Welt von einmaligen historischen Menschen vollstreckt, und kann als solche und in sich nicht zeichenhaft gültig vergegenwärtigt werden. Insofern jedoch diese Tötung als »Tod« das der Haltung der Selbsthingabe zugeordnete Element des Opfers Christi ist, hat uns Christus auch diesen einmaligen Tod durch seine Einsetzung im Abendmahlssaal hinterlassen, freilich nun nicht mehr wie sich selbst als Opfer in der Realität, sondern nun wirklich nur noch im Zeichen: im Zeichen der getrennten Gestalten von Brot und Wein. Im ersten Abschnitt bei Bestimmung der »Eucharistie als Opfer« haben wir bereits darauf hingewiesen. So wird uns im Meßopfergeschehen wahrhaft, wirklich und wesentlich das Kreuzopfer Christi nachträglich jeweils gegenwärtig gesetzt, wie es Christus selbst im Abendmahlsgeschehen einmal vorwegnehmend schon gegenwärtig gesetzt hat. So wie die gottmenschliche Gestalt Christi selbst in der geschichtlich realen Einheit aus der menschlichen und der göttlichen Natur besteht (wahrer Gott und wahrer Mensch), so ist auch das Kreuzopfer und ebenso das Meßopfer von diesen zwei Momenten her, von der göttlichen Wirklichkeit des Mysteriums und von der menschlichen Wirklichkeit der sakramentalen Zeichenhaftigkeit her getragen und konstituiert. – – Doch, so müssen wir wohl jetzt fragen: Ist und kann das schon das Ganze des Meßopfers sein? Warum hat Christus uns dieses heilige Meßopfer geschenkt, wenn sein einmaliges Erlösungsopfer am Kreuz die Erlösung aller für alle Zeiten schon gewirkt hat? Wenn das Kreuzopfer selbst seine innere Deutung nur in dem »Für uns«, »für die Sünden der Menschen« findet, wird da nicht auch das Geschenk des heiligen Meßopfers erst verständlich, wenn wir uns dieses »Für uns« deuten und klären können? Fragen wir uns also zum Schluß:

4. In wiefern ist das Meßopfer das Opfer der Kirche und unser Opfer?

Aus dem bisher Gesagten können wir zunächst die Antwort geben, daß das Meßopfer »Opfer der Kirche« ist, insofern sie durch alle Zeiten hindurch ununterbrochen das vollzieht, was Christus ihr im Abendmahlssaal übertragen und aufgetragen hat. Doch wer ist diese Kirche und wie trägt sie Christi Werk und wie erfüllt sie seinen Auftrag? Die Kirche, die das Opfer bringt, zeigt auch in diesem Werk ihre Christusförmigkeit, erweist sich als echter »Leib Christi«. Da ist das Amtspriestertum, das durch Weihe und Sendung bestimmt, Christi Opfer feiert, Christi Worte spricht, Christi Handlungen des Abendmahlssaales nachvollzieht. Nur wenn der irdische Priester im Auftrag und in der Vollmacht Christi handelt, wird Christi Opfer, wird Christus in seinem Opfer gegenwärtig. Dennoch ist des Priesters Handeln und Sprechen nur menschliches Handeln, aber Handeln im »Zeichen«, das durch Christi Vollmacht und Auftrag »wirksames Zeichen« wird, das bewirkt, daß Christus handelt und spricht: »Das ist mein Opferleib! Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute«, wo der irdische Priester diese Worte sagt. Christus ist als Liturge anwesend, wenn der irdische, geweihte Priester als Liturge wirkt. Doch wie kommt das »Für uns« dieses Opfer im Meßopfer nun zur Wirkung? Ist auch der geweihte Amtspriester allein der wirksame Liturge, so handelt er doch nicht für seine Person: Was er tut, ist Tat »für das Volk Gottes«, ist Tat, an der das Volk Gottes beteiligt ist, weil das ganze Volk Gottes »der Leib Christi« ist und der ganze »Leib Christi« als »Opferpriester und Opfergabe« in das Opfer Christi hineingehört. Auf vielfache Weise ist das christliche Volk in diesem Opfer wirksam anwesend. Einmal kom-

men aus dem Volk die Priester und sie bleiben Kinder dieses christlichen Volkes, auch wenn sie um ihres Amtes willen »aus der Zahl der Menschen genommen und für die Menschen aufgestellt werden in ihren Angelegenheiten bei Gott, um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen« (Hebr 5, 1). Das christliche Volk bringt aber auch selber Brot und Wein und was sonst zum Kulte notwendig ist und trägt durch seine wirtschaftlichen Hilfen den amtlichen Kult der Kirche. Das christliche Volk steht aber auch zuinnerst im Opfer durch das heilige Opfermahl, indem sich »für den einzelnen« das gemeinsame Opfer der Kirche erfüllt, auch wenn es für jene, die nicht am Mahle teilnehmen, wirksames Opfer der Kirche bleibt. Gibt es doch noch eine andere, persönliche Teilnahme an diesem Opfer, das die Vergegenwärtigung des Selbstopfers Christi ist. Ist doch in der Teilnahme der Christen am Selbstopfer Christi das innerste Moment der Selbsthingabe der Christen zu sehen. So hat der Herr selbst immer wieder zu seinen Aposteln gesagt: Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein (eigenes) Kreuz auf sich und folge (mit seinem eigenen Kreuz) mir (dem ersten Kreuzträger) nach (Mark 8, 34 und Par; Luk 14, 27 und Par). Vielleicht können wir dieses Moment der Teilhabe am Kreuzopfer Christi und am Meßopfer Christi und am Meßopfer der Kirche etwas besser verstehen, wenn wir bedenken, daß zum Kreuzopfer Christi in seiner geschichtlichen Gestalt außer den oben genannten zwei Wesenselementen des persönlichen Selbstopfers und des von außen zugefügten leiblichen Todes noch ein drittes Element gehörte, das nicht wesentlich, wohl aber faktisch-geschichtlich zu nennen ist. Es ist dies das »Leiden Christi«, das nicht personale Tat (Leiden ist kein Tun) und nicht bloß von außen zugefügter Schaden (wie etwa ein leidloser, plötzlicher Tod) genannt werden kann. Christus hat lange und viel gelitten, an körperlichen Leiden und noch mehr wohl an seelischen Leiden bis hinein in das Geheimnis der »Gottverlassenheit« der Sünde, das er auf sich nahm und mit dem Psalm 22 (»Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen«) sterbend noch laut in die Welt hineingerufen hat. Wenigstens in die geschichtliche Betrachtung der Erlösungstat Christi gehört so dieses »Leiden« hinein. Sollte es dann im Meßopfer, das die Erlösungstat Christi für alle Räume und Zeiten je immer aufs Neue vergegenwärtigt, fehlen können? Der verklärte Herr kann aber nicht mehr leiden und wenn er als Opfergabe und Opferpriester zugleich im Meßopfer real gegenwärtig ist, sein Leiden kann nicht mehr in seiner geschichtlichen Gestalt gegenwärtig sein. Darf es also fehlen? Oder gibt es im Meßopfer ein gültiges und wirksames Zeichen für das Leiden des Herrn? Darf und muß vielleicht das gläubige Volk, die lebendige Kirche im Laufe der Zeiten mit ihrem eigenen Kreuz und Leid, mit dem Leiden an ihren Sünden und für ihre Sünden und mit dem Leiden an der nie endenden Bosheit der Welt anwesend sein und gerade hierin als »Leib Christi« dieses geschichtliche Element des Leidens im Erlösungswerk Christi je immer aufs Neue in das Meßopfer vergegenwärtigte eine und einmalige Opfer Christi mit hineintragen? Dann aber ist das Entscheidende, daß dieses Leiden der Christen zu allen Zeiten durch diese Hereinnahme in das real gegenwärtige Opfer Christi nun selbst zum sakramentalen Zeichen wird für das Leiden des Herrn. Im menschlichen Leiden der Christen, eingebracht in das heilige Meßopfer, leidet Christus mit und so wird es in dem Maße ein erlöstes und erlösendes Leiden, als es in das Opfer Christi eingebracht ist. Das Wort des Apostels wird hier Realität: »So freue ich mich nun der Leiden, die ich für euch erdulde, und ergänze damit am eigenen Fleische, was am Leibe Christi noch aussteht« (Kol 1, 24). In der Opferbereitung mag es in das Meßopfer aufgenommen sein, auf daß es in der heiligen

Wandlung, zu Christi Leiden geworden, in der Kommunion als gnadenhafte Teilhabe am Kreuzesleiden Christi den Gläubigen mit Christus gereicht wird. Christus hat uns nicht durch große Taten, sondern durch sein Leiden und Sterben erlöst. Soll uns nicht die Teilhabe am größten Geheimnis unseres Glaubens, am Meßopfer, lehren, daß auch wir das Innerste unserer christlichen Existenz, unseren Beitrag für das Reich Gottes, im Leiden an unseren Sünden und für unsere Sünden, im Leiden füreinander erfüllen und leisten müssen? »Einer trage des anderen Last! So werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen« (Gal 6, 2).

So steht das geheimnisvolle Zueinander von äußerem und innerem Opfer, von alttestamentlichem Gabenopfer und neutestamentlichem Selbstopfer mitten in diesem heiligen Meßopfergeschehen beieinander, so wie schon das erste Meßopfer im Abendmahlssaal in diesem Zueinander von Paschaopfer und Kreuzopfer bestand und wie das Innerste des neutestamentlichen Opfers überhaupt in der geheimnisvollen Wirklichkeit des Gottmenschen Christus seinen Wesensgrund hat, der in wirklicher Weise im menschlichen Tod freiwillig dem himmlischen Vater ein »gottmenschliches« Opfer gebracht hat, ein für allemal aber so, daß es allen Zeiten als Gabe und Aufgabe mit seiner heiligenden Wirkung gegenwärtig sei, wie er selbst verheißen hat, daß er bei den Seinen bleiben werde »bis an das Ende der Zeiten«. Das Geheimnis Christi des Gottmenschen gibt so auch die Erklärungsgestalt für das Geheimnis des Opfers ab.

Was bedeutet diese theologische »Meßtheorie« aber nun für unser religiöses Leben, für unsere eigene Meßfeier? Wir wissen, daß es nur ein einziges Opfer gibt, das Opfer Jesu Christi. Wir wissen aber auch, das Christus dieses sein einziges und einmaliges Opfer in unsere Hand gelegt hat, damit wir es »zu seinem Gedächtnis« feiern, immerdar bis zu seiner Wiederkunft. Mit unserer ganzen christlichen Existenz können wir in dieses heilige Opfer Christi eingehen, leidend und handelnd, uns schenkend und mit höchstem menschlichen Ernste wirkend. So ist sein Opfer unser immerwährendes Opfer geworden und das alte Geheimnis der Gnade, die Gnade bleibt in ihrem ganzen Wesen, auch wenn sie, um sich in uns auszuwirken, um uns zu einer »neuen Kreatur« (2 Kor 5, 17) zu machen, das Mitsein und Mitwirken unserer ganzen menschlichen Existenz aufruft, dasselbe Geheimnis ist auch im heiligen Meßopfer wieder wirksam. In all unserem Gehorsam gegen den Auftrag des Herrn, in all unserem »Opfern« bleibt doch die Messe ganz und allein »Christi einmaliges Opfer, in dem allein und ganz dem Vater im Himmel alle Ehre und Verherrlichung« wird zum Heile der Menschheit durch alle Jahrhunderte bis an das Ende der Zeiten.

Der Tod als die unwesensgemäße Trennung zwischen Leib und Seele bei Hedwig Conrad-Martius

Von Wolfgang Joerges, Bad Gadesberg

Das Alte und Neue Testament sieht den Tod unmittelbar hervorgehen aus dem menschlichen Ungehorsam dem[1]) Gott gegenüber. Er ist ein unausbleibliches Faktum, weil der Mensch ein sündiger geworden ist. Das ist er, und mit ihm ist der ganze Kosmos vergänglich. Zugleich mit diesem Geschehen steht der Gott ›fern‹ seiner durch seinen Logos erschaffenen Welt, weil diese sich von seinem in eben diesem Logos vollzogenen Herrschertum losgemacht hat. Als Erlöser der Welt bemüht er sich als ihr Herr um sie. Das Eingehen des Logos in eine sterbliche Gestalt des menschlichen Wesens hat einen zweifachen Sinn: auf solche Weise die menschliche Schuld auf sich zu nehmen und den Menschen und den ganzen Kosmos zu heilen durch eine Wiedergeburt von oben her durch den heiligen Geist hin zu einer neuen und verherrlichten Welt, – sofern diese an ihn glaubt. Und auch den Sinn: in Herrlichkeit das endgültige und festgegründete Herrschertum des Gottes in Jesus über die wiedergeborene, neue und selber herrliche Welt aufzurichten. Jesus von Nazareth war und ist der Gott-Mensch und Christus. Er hat die neue Welt im Sieg über den Tod grundsätzlich heraufgebracht, weil er von den Toten auferstanden ist. Uns allen ist die Auferstehung verheißen. In dem gesandten heiligen Geist konnte die neue Welt – wenn auch tatsächlich noch nicht in vollem Umfang – ihren Ursprung und Anfang nehmen.

Die Bibel tut uns also den Tod als eine unabdingbare Tatsache kund und erklärt ihn ursprungsmäßig. Ist er auch philosophisch als die Tatsache zu begreifen, die nicht nur möglicherweise eintreten kann, sondern notwendigerweise eintreten muß? Kann über die ständige Erfahrung eines tatsächlichen Endes alles Lebendigen hinaus die lebendige Wirklichkeit an und für sich und als solche, wie sie tatsächlich phänomenal gegeben ist, als eine wesenhaft zu-Ende-gehende einsichtig gemacht werden?

Man muß hier allerdings die Frage grundsätzlich aufwerfen: besteht für die Philosophie (denn darum handelt es sich ja hier) überhaupt die Möglichkeit, den Tod als Tatsache und vollends als eine unwesensgemäße klar zu machen, ohne auf die Offenbarung zurückzugreifen? ›Klarmachen‹ im Sinne von ›erklären‹ kann die Philosophie diese Tatsache freilich nicht; daß es den Tod als unabdingbare Tatsache gibt, und warum es ihn gibt, darüber kann nur die Bibel sprechen; durch die Offenbarung erhalten wir überhaupt Kenntnis davon und eine Erklärung dafür. Wenn nun eine Philosophie zwar diese Kenntnis im Glau-

[1]) Wenn in der existenzialistischen Literatur von ›dem Gott‹ gesprochen wird, so erscheint er dort als ein schlechthin von der Welt weggerückter und unpersönlicher. Das soll der Artikel hier nicht zum Ausdruck bringen. Der gut biblische Ausdruck meint Gott als den, der in Wirklichkeit und allein Gott ist.

ben besitzt[2]), wie kann sie von ihrer Blickrichtung und Methode her, rein von ihrem Standort aus, aus dem sie die gegebene faktische Welt in ihrer Phänomenalität ergreift und auf ihr Wesen hin durchforscht, auf einen solchen Tatbestand stoßen, ohne sich über die bloße Kenntnis hinaus, daß es einen solchen Tatbestand gibt, nicht auch an die biblischen Aussagen von einem ursprünglich heilen und sodann gefallenen, dem Tod überantworteten Menschen zu halten? Was jedoch die Philosophie von H. Conrad-Martius aufs deutlichste klar macht, ist dieses: eine Philosophie kann im Rahmen reiner Wesensforschung – kann und muß es – auf grund der im Menschen liegenden Evidenz sowohl, wie auch auf grund der in so etwas wie ›Leben‹ sinngemäß liegender, zutiefst wesensentsprechender Unvergänglichkeit alles Lebendigen zunächst feststellen, daß die tatsächliche Welt sinn- und wesenswidrigerweise vergeht, und darüber hinaus kann sie das Faktum eines immanenten ontischen Unvermögens, einer tatsächlichen Seinsohnmacht aufdecken, wobei verstehbar wird, daß eine solchermaßen desintegre Gestalt des Lebendigen notwendigerweise einem Ende zugehen muß.

Es verhält sich also so: auf grund der biblisch erhaltenen Kenntnis von der Existenz eines solchen Tatbestandes kann und muß eine wahre Wesensphilosophie von sich her feststellen, daß die tatsächliche lebendige Welt dem, was ›Leben‹ an und für sich und als solches ausmacht, dem Sinn von ›Leben‹ entgegensteht, diesen nichtet, und auf grund dieser Feststellung ist es dann erst möglich, mit den gewonnenen apriorischen Wesenseinsichten die tatsächliche ontische Desintegrität der Welt aufzudecken und ihren Sachgehalt zu fixieren, woraus die Todestatsache als eine allerdings verständliche hervorgeht.

Es gibt in der Tat dieses merkwürdige Auseinanderklaffen zwischen der faktisch vorfindbaren und gegebenen Gestalt der Wirklichkeit und ihrer eigentlichen, wahrhaften, sinn- und wesensentsprechenden, aber nicht mehr vorhandenen Gestalt, zwischen tatsächlich bestehender und wesenhaft ursprünglicher Welt[3]). Darin liegt der Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage, worin die Desintegrität der tatsächlichen Welt besteht. Für das Lebendige beantwortet H. Conrad-Martius diese Frage im ersten Teil ihres Buches »Bios und Psyche«. Insoweit der Mensch nicht nur, aber gleich der Pflanze einen lebendigen Körper besitzt, wird auch hier davon die Rede sein, jedoch nicht ausführlich. Im zweiten Teil desselben Buches geht es H. Conrad-Martius um »die Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses«. Innerhalb dieser Darlegungen über die vielfache seinsorganische Verbundenheit von Leib und Seele ist zugleich das Problem des Todes

[2]) ›Glauben‹ bedeutet nicht nur den Gehalt einer geoffenbarten Aussage, sondern diesen Gehalt als einen wirklichen oder tatsächlich-so-seienden Gehalt zu ergreifen. Glaubend glaube ich nicht nur etwas, sondern ich glaube, daß etwas in der Tat i s t, oder tatsächlich so ist, wie es gesagt wird. Insofern sind für einen Glaubenden auch Glaubensinhalte echte Gegebenheiten; soweit sie sich auf die Welt beziehen, ist dem Glaubenden dann die tatsächliche Welt m i t den diesbezüglichen Offenbarungsaussagen das volle Phänomen ›Welt‹. Das heißt anders: die Offenbarungstatsache ihrerseits muß objektiv in derjenigen Welt auftreten und auffindbar sein, mit deren Wesenserhellung es die Philosophie sui generis zu tun hat.

[3]) Alles kann betrachtet werden unter Rücksicht seiner wesenhaften Eigenart, seiner Was- und Wie-Beschaffenheiten, seines Wesens. Bei solcher Wesensbetrachtung kann das Gegebene in seiner faktischen Gestalt seinem eigentlichen Wesenssinn eigentümlich unentsprechend hervortreten. Es gibt neben der faktisch-wesenhaften, jetzt bestehenden Welt, die allerdings nurmehr geistig zu erhebende wesenhaft-wesenhafte, oder wie wir hier sagen dürfen, wesenhaft-ursprüngliche oder schöpfungsmäßig-ursprüngliche Welt. Vgl. H. Conrad-Martius, Selbstaufbau der Natur, Hamburg 1944 S. 39.

als die Trennung der Seele von ihrem Leibe mitgegeben. In diesem Rahmen wird aber auch ersichtlich, wie merkwürdig, ja unverständlich eine Trennung der Seele vom Leibe ist, bei der wesensnotwendig l e i b l i c h - psychischen Totalität des Menschen, in der Leib und Seele einander seinsorganisch zugeordnet sind, und zueinander in einem seinsmäßigen Angewiesensein stehen. Hier geht es also nicht schon um den Aufweis einer ontischen Desintegrität der menschlichen Totalität – das hätte eine ontologisch umfassende Anthropologie zu leisten –, sondern um die Feststellung, daß der Tod des Menschen als die Trennung seiner Seele von ihrem Leibe überhaupt und als solche ein unwesensgemäßes und sinnwidriges Faktum darstellt.

H. Conrad-Martius hat ihre Untersuchungen in zwei Vorträgen wiedergegeben. Hier wollen wir keine eigentliche Interpretation geben, sondern den Gedankengang nachvollziehen und in seiner sachlichen Gliederung darstellen. Es geht dabei zunächst und grundlegend um die Seele in ihren vielfachen seinsmäßigen Ausgestaltungen des Leiblichen, leiblich Seelischen, seelisch Seelischen und geistig Seelischen, um die leiblich-psychische Ganzheit und Einheit des Menschen. Dann um die je verschiedenartigen Wirkbeziehungen und Verhältnisse zwischen den jeweiligen spezifisch-seelischen Ausgestaltungsbereichen einerseits und dem Leib andererseits, und in diesem Rahmen um die Feststellung des Todes als einer sinnwidrigen Trennung der Seele von ihrem Leibe.

I

Die menschliche Seele

Wenn H. Conrad-Martius von Leib und Seele spricht, so zieht sie – wie überall bei entsprechenden Sachgebieten – zu ihren Wesensuntersuchungen nicht nur die ›bloße‹, einem jeden vor Augen liegende Phänomenalität der betreffenden Sache heran, sondern greift nach den Ergebnissen der Naturwissenschaften – der Physik, Biologie, Medizin, und den verschiedenen Sachgebieten der heutigen Psychologie –, um diese zu einer klareren Sicht und tieferen sachlichen Begründung einzubeziehen, und die von dort her auftauchenden philosophischen Deutungen, Schwierigkeiten, Verwicklungen und Verirrungen zugleich zu durchforschen und einer möglichen ontologischen Klärung zuzuführen. Erkenntnistheoretisch die Welt als eine tatsächliche bestehende hypothetisch ansetzend hat sie somit ein faktisch-phänomenologisches Material in der Hand, auf grund dessen sich die Natur erst angemessen erfassen läßt. Mit welch einzigartiger philosophischer Schaukraft und Schärfe des Wesensblicks sie ihre Analysen durchführt, davon können wir uns auch hier überzeugen. Allerdings ist es im Rahmen dieses Aufsatzes gerade nicht möglich, das volle phänomenologische Material auszubreiten, und die historischen, wie gegenwärtig bestehenden Ansichten über das Leib-Seele-Problem ausführlicher wiederzugeben. Wir müssen uns im wesentlichen auf die entsprechenden Wesenseinsichten beschränken.

Descartes hatte Leib und Seele – oder besser Körper und Geist – als zwei wesensverschiedene und zudem mit je nur einer einzigen spezifischen Eigenschaft gekennzeichnete Substanzen unvereinbar geschieden. Mit der Körperlichkeit einerseits und einer ›nur‹ denkenden Seele andererseits standen sich reine, schlechthinnige, objektive Äußerlichkeit – res extensa – und reine, unfaßbar subjektive

Innerlichkeit – res cogitans – gegenüber, ohne daß es zwischen ihnen eine organisch verknüpfte Einheit und Ganzheit, ohne daß es von hüben zu drüben Wirkbeziehungen und Manifestationsverhältnisse gab. Das Eigentümliche ist – H. Conrad-Martius zeigt es zu Beginn ihrer Ausführungen –, daß die heutige, auf Grund alltäglicher und wissenschaftlicher Erfahrung zustande gekommene Ansicht über Leib und Seele die radikale Verkehrung des cartesischen Standpunkts darstellt, ohne im eigentlichen den cartesischen Boden verlassen zu haben. Die These, um die es dabei geht (vertreten etwa von Ph. Lersch, G. Heyer, M. Planck oder auch C. Jaspers), meint, daß Leib und Seele »zwei mögliche verschiedene Aspekte eines und desselben rätselhaften ›an sich‹« sind, wobei die tatsächlichen leiblich-seelischen Ausdrucks- und Wirkganzheiten als auch theoretisch nicht mehr weiter zerlegbare Einheitsgegebenheiten angesehen werden. So ist es im Grunde hier wie dort unmöglich, sich echte Ausdrucks- und Wirkbeziehungen zwischen Leib und Seele zu denken: auf der einen Seite sind Körper und Geist unüberbrückbar geschieden, auf der anderen Seite vermag man von den tatsächlichen Einheitsgegebenheiten nicht zu doch reell unterscheidbaren Teilsubstanzialitäten der menschlichen Totalität hinzufinden.

Ausgehend von dieser historischen Situation faltet H. Conrad-Martius in den nun folgenden Wesensanalysen die Sachlage auseinander. Sie stellt die Frage: wie soll gerade die Seele mit einem Leib, den sie als ihre eigenste Behausung erstellt, den sie von innen her empfindet und bewegungsmäßig beherrscht, den sie als ihr eigenstes Ausdrucks- und Manifestationsfeld besitzt, – wie sollte diese Seele nicht organisch mit dem Leib vereinbar sein?

Es wird gesagt: die Seele erstellt einen Leib als ihre eigenste Behausung. Blikken wir auf das Anorganische im Unterschied zum Lebendigen: jedes lebende Wesen z e u g t seinen Organismus s e l b e r h e r a u s, entfaltet und erhält ihn – kraft einer ›Seele‹. Hat auch die Pflanze eine Seele? Sie treibt ihre eigene Körperlichkeit aus dem Samen selber hervor, sie untersteht derselben und erhält sie artmäßig, wie die Restitutions- und Regenerationsvorgänge zeigen. Die Pflanze hat gewiß keine leibempfindende und leibbewegende Seele; im eigentlichen Sinne hat sie weder Leib noch Seele; sie i s t ihr Körper ganz und gar. Die schöpferische Selbstentfaltung, die Restitutions- und Regenerationsvorgänge, das zielgerechte harmonische Zusammenstimmen und Zusammenwirken der Strukturen und Funktionen setzen aber ein Prinzip voraus, das der ›Materie‹ über- bzw. untergeordnet ist, und diese zielursächlich »so ausformt und das Ausgeformte so zu regenerieren imstande ist, wie es dem betreffenden Organismus seiner Art nach im Ganzen und in allen seinen Teilen entspricht«[4]). H. Conrad-Martius weist darauf hin, daß abgesehen von ontologischen Wesenseinsichten auch die Ergebnisse der heutigen Biologie eindeutig die Notwendigkeit sichtbar gemacht haben, zielursächliche Begründungsfaktoren für die lebendige Entwicklung und Erhaltung anzunehmen. Es müssen Wirkfaktoren sein, die das gesamte Wesen der betreffenden Substanz, »ihr Logos[5]), ihr Sinnwesen« selber sind, die zielursächlich auf die Verwirklichung dieses Sinnwesens ausgerichtet und überdies selber die Leistungskraft zur Ausgestaltung dieses Sinnwesens hinein in die entsprechende, selber schon umfaßte, d. h. lebendige Materie darstellen. Aristoteles nennt dieses Prinzip ›Entelechie‹, die Scholastik ›forma‹. Es gibt freilich eine

[4]) H. Conrad-Martius, Bios und Psyche, Hamburg 1949 S. 84. Hinter Zitaten aus diesem Buch gebe ich im folgenden Text die Seitenzahl in Klammern.

[5]) Der hier gemeinte objektive Logos ist natürlich vom göttlichen Logos strengstens zu unterscheiden.

ganze Hierarchie solcher Entelechien in einem Organismus. Die letztlich grundlegende Entelechie – H. Conrad-Martius nennt sie ›Wesensentelechie‹ – »zieht der Gesamtgestaltung gleichsam wie eine geistige, allerdings als solche höchst wirksame Matrize voraus, die die betreffende Substanz sich selber nachzubilden oder in sich hineinzubilden imstande ist« (S. 84; von mir hervorgehoben).

Diese grundlegende Wesensentelechie, die ein lebendiges Wesen zu einem solchen macht, das ganze Artwesen bei ihrem körperlichen Selbstaufbau und ihrer Selbsterhaltung garantiert, kann man auch ›seelisches‹ Grundprinzip nennen. H. Conrad-Martius spricht aus formalen Gründen hinfort von der entelechialen ›Seele‹. Dabei ist allerdings stets zu beachten, daß diese, aller lebendigen Körperlichkeit zugrunde liegende entelechiale ›Seele‹ »ganz und gar objektiver Natur ist«. Es handelt sich nicht um eine subjektive, von der Ausgestaltung selbst abgelöste und ein selbsthaftes Zentrum bildende Führungs-stelle, sondern um eine der Materie übergeordnete, in und mit der Pflanze inkarnierte und ausgeleibte, tief mit ihr verwachsene (»im Sinne des ›Konkretums‹, des seinsmäßig Verwachsenen«) Führungs-grundlage, die so restlos mit ihr verwachsen ist, daß sie realiter unabtrennbar und nur durch abstrakte ontologische Scheidung herauszulösen ist.

Ehe wir jetzt von der Pflanze zur Seinskonstitution der Tiere kommen, ist für alle weiteren Wesensanalysen über die Gestaltung der grundlegenden entelechialen ›Seele‹ selber und ihrer entsprechenden konkreten Ausfaltungen eigens ein realontologischer Hinweis wichtig: die entelechiale ›Seele‹ wird mit ihrer physischen Verwirklichung selber niemals physischer Artung. Sie ist wesenhaft überphysischer, potenzieller Art und kommt im Gegensatz zu ihrer leibhaften Ausgestaltung nicht an die physische Oberfläche. Ihr Seinsort[6]) ist gemäß ihres Wesens jenseits – nun nicht des Physischen überhaupt, denn dieses unterbaut sie ja gerade, wohl aber jenseits ihrer empirisch physischen Oberflächengestaltungen.

Eine vollständig neue Seinskonstitution ist gegenüber der Pflanze mit dem Tier gegeben, das seinen Leib empfinden und bewegen kann. Denken wir nur an die Amöbe, die auf entsprechende Situationen mit ad hoc gebildeten Greif- und Fortbewegungsorganen antwortet. Antworten kann sie nur, weil sie Erfahrungen machen, ja wie Untersuchungen gezeigt haben, lernen und sogar umlernen kann.

Worin liegt aber die das animalische Wesen vor allem auszeichnende Selbstempfindung und Selbstbewegung seines Leibes begründet? H. Conrad-Martius sagt: »ein animalisches Wesen ist selbsthaft ge-innert.« Es ist innerlich von sich selbst, d. h. von seiner lebendigen Körperlichkeit abgelöst, wodurch es dieser gegenüber ›Freiheit‹ besitzt, über diese verfügt. Dieses innerliche Abgelöstsein von der eigenen Körperlichkeit ist möglich auf grund einer Art Eigenposition in sich selbst, d. h. die eigene entelechiale ›Seele‹ hat bei Tier und Mensch in sich eine selbsthafte Position gewonnen. Insofern ein animalisches Wesen ein solches ist, ist die entelechiale ›Seele‹ nicht mehr restlos mit der von ihr gestalteten Körperlichkeit verwachsen wie bei der Pflanze, sie ist nicht ›nur‹ eine Führungs-grundlage, sondern eine wahrhafte Führungsstelle, weil sie einen Sitz in sich selbst bekommen hat. Erst beim Tier kann und muß man deswegen mit Recht von einem Leib spre-

[6]) Vgl. dazu E. Avé-Lallemant, Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit Diss. Mnch 1959.

chen, weil allererst hier von einer Seele im subjektiven, eigentlichen Sinne. Daraus folgt: das animalische Wesen durchwohnt seinen Leib in zweifacher Weise: »objektiv, sofern es ihn als zielursächliches Lebensprinzip erbaut und durchwaltet, subjektiv, sofern es diesen Leib von seinem Eigensitz aus innerlich empfindungsmäßig beherrschen kann« (S. 87). Das dem Tier zukommende Empfinden und Bewegen seines Körpers geschieht von der in sich selbst hineinvertieften ›Stelle‹ des animalischen Wesens her. Dadurch kommt es zu einem abgelösten »seelischen Selbst« oder »Seelenselbst«. Bei dem animalischen Wesen ist der Körper zu einem Leib geworden, weil die Wesensentelechie bei diesem Wesen zu einem seelischen Selbst gestaltet ist.

Die Selbstbewegung als solche ist nun einerseits von der Reflexbewegung, wie sie z. B. auf einen Berührungsreiz hin an einer Mimose abläuft, andererseits von einer willentlichen Bewegung zu scheiden. Von der Reflexbewegung unterscheidet sich die Selbstbewegung darin, daß jene ein an der lebendigen Körperlichkeit ablaufender Prozess, diese aber ein autonomes Können zur eigenen Bewegung kraft der selbsthaften Innerlichkeit des Tieres darstellt, das eben selber läuft, frißt, schläft usf. Dieses Selberkönnen der Bewegung ist aber von einer willentlichen Selberkeit, einem Selber-wollen der Bewegung, das Tier und Mensch möglich ist, sowie natürlich von einer freien Willensentscheidung dazu, die nur dem Menschen möglich ist, zu unterscheiden. Das tritt an dem Beispiel heraus, das H. Conrad-Martius anführt: auch ein störrischer, daher zum Laufen angetriebener Esel muß trotz seines Widerwillens seine Glieder selber bewegen. Er kann das, weil Tier und Mensch von der selbsthaften Innerlichkeit oder dem inneren Selbst her in den Leib hinein bzw. zu den Gliedern hindurchgreifen. Damit tritt ein ganz eigenartiger Seelenbereich zu Tage, den H. Conrad-Martius die leibseelische Seelenregion nennt, und der, wie sie wohl mit Recht sagt, noch nirgend eigens herausgearbeitet wurde.

Wie verhält sich aber die willentliche Bewegung zur Selbstbewegung? Erfahrungsgemäß sind wir im praktischen Leben intentional nicht auf die Selbstbewegung unserer Glieder, sondern auf das Endziel irgend einer Tätigkeit ausgerichtet, und die dazu notwendigen leiblichen Handlungen laufen zwar sinnbestimmt, aber unwillkürlich ab. Haben wir es dabei, wie Schelling meint, mit einer Magie zu tun, und läßt sich der Vorgang, wie Driesch es tut, so beschreiben: »ich will und es tut«? H. Conrad-Martius sagt: von vorne herein lautet die richtige phänomenale Beschreibung: »ich will und ich tue«. Warum? Weil eine willentliche Intension nicht etwa in einem unmittelbaren Übergang den Ablauf all der komplizierten physico-chemischen Prozesse auslöst, sondern weil mein Wollen mich selber veranlaßt, die entsprechenden Glieder zu bewegen, und ich mich ent-schließe, d. h. mein leibseelisches Selbst zum Vollzug des beabsichtigten leiblichen Tuns enthemme: »mein Wollen wirkt zunächst auf mich selbst, der ich vermögend bin, meinen Leib von innen her zu beherrschen« (S. 98).

Wenn willentliche Bewegung von der Selbstbewegung zu scheiden ist, weil diese innerhalb eines ganz eigenartigen Seelenbereichs stattfindet, so gelangt man andererseits mit dem Willensselbst, dem unfreien tierischen oder dem freien menschlichen in einen ganz neuen seelischen Selbstverwirklichungsbereich des entelechialen Wesensprinzips. Der Wille »gehört zur Struktur des geistigen Selbstes« (S. 90). Weil Tier und Mensch ein solches geistiges Selbst besitzen, können sie auch »auf sich selber wirken, sofern sie ein leibeherrschendes Selbst besitzen« (S. 90). Das ist möglich, weil sowohl das geistige Selbst, wie das leib-

seelische Selbst denselben seinsmäßigen Ursprung in der entelechialen ›Seele‹ haben, bzw. Ausgestaltungsweisen desselben seinsmäßigen Wurzelgrundes sind.

Neben den drei genannten seelischen Ausgestaltungen (Leib, leib-seelisches Selbst und geistiges Selbst) bleibt nun noch eine weitere. Wenn man im alltäglichen Sprechen von ›Seele‹ redet, wie etwa: ›eine Seele von Mensch‹, oder: eine ›große‹, ›starke‹ oder auch ›enge Seele‹, so ist damit die Seele als Gefühlsseele gemeint. H. Conrad-Martius spricht an anderer Stelle[7]) von dieser Gefühlsseele als dem eigentlichsten seelischen Bereich und nennt ihn den s e e l i s c h - seelischen Bereich. Wenn nämlich die entelechiale ›Seele‹ mit dem animalischen Wesen einen Sitz in sich selber gewonnen hat und so von ihrer lebendigen Körperlichkeit innerlich selbsthaft abgelöst ist, so erhält dieses »selbsthafte, dieses autonom gewordene Seelenprinzip überdies noch einen eigenen inneren ›Raum‹, es wird soz. in sein eigenes Inneres hinein ausgeweitet und hineingestaltet«. Damit ist die affektive Seele, die Gefühlsseele konstituiert.

Dieser eigene innere Ausgestaltungsbezirk der selbsthaft gewordenen Seele, der die Gefühlsregion darstellt, ist streng zu unterscheiden vom l e i b seelischen Seelenbereich. Dem ersteren, der affektiven Seele, gehören die Gefühle im eigentlichen Sinne zu wie Freude, Zorn, Angst, kurz die affektiven Zustände und Stimmungen. Wir finden sie noch nicht bei allen Tieren. Jedes Tier hat aber Leibempfindungen und Leibgefühle wie Hunger, Durst, leibliche Frische usf., mit denen das Leibgeschehen empfindungsmäßig in das Seelenzentrum einstrahlt. Der wesenhafte Unterschied zwischen dem l e i b seelischen Bereich und der Gefühlsseele liegt darin, daß bei dem ersteren das Seelenselbst seinsmäßig auf die Durchwohnung des eigenen Leibes hinorientiert ist und s i c h s e l b s t h a f t z u m e i g e n e n L e i b h i n a u s und i n d i e s e n h i n e i n e r s t r e c k t, beim zweiten, dem affektiv seelischen Bereich aber, dieses Seelenselbst überdies »i n s e i n e e i g e n e s e l b s t h a f t e T i e f e h i n e i n R a u m u n d G e s t a l t u n g g e w o n n e n h a t« (S. 93; von mir hervorgehoben). Mit dieser selbsthaften Tiefe des Seelenselbstes gelangt man in den eigentlichen Seelenraum der Seele. Davon werden wir noch hören.

Nunmehr ist es möglich, die Strukturganzheit der menschlichen Seele zu zeichnen. H. Conrad-Martius faßt das Ergebnis so: »es gibt zunächst eine z w e i f a c h e g r o ß e G a b e l u n g der grundlegenden entelechialen Seele: einerseits zur leiblichen Verwirklichung oder Exkarnation, andererseits zur selbsthaften inneren Verwirklichung, die man im Unterschied zur leiblichen die psychische im allgemeinen Sinne nennen kann. Diese Psyche aber gabelt sich nun wiederum in drei Unterbereiche: den leib-seelischen, den affektiv seelischen und den geistig seelischen. Der leib-seelische ist von innen her zum Leib hinausorientiert, der affektive in sich selbst hineinorientiert, und der geistige ... über sich selbst hinaus in sich selbst zurück.« (S. 93). Es gibt also im Ganzen n i c h t n u r e i n e d r e i f a c h e Ausgestaltung der entelechialen ›Seele‹, s o n d e r n e i n e v i e r f a c h e: eine leibliche, eine leibseelische, eine affektive und eine geistige. »Rechnen wir den entelechialen Seelengrund selber, der beim Tier selbsthaft, beim Menschen personhaft geprägt ist, dazu, so haben wir fünf Urbezirke, die die menschliche Totalität aufbauen: drei psychische: den Seelengrund mit seinen zwei ureigensten Verwirklichungsbereichen, dem affektiven und dem geistigen; und zwei leibbezügliche, den exkarnativ leiblichen und den leibseelischen« (S. 93/94).

[7]) »Die menschliche Seele« in Eckart Jg. 27 Heft 6; April–Juni 1948.

Die leiblich-psychische Totalität des Menschen

Behalten wir vor allem im Auge: es gibt eine vierfache, nicht nur dreifache Ausgestaltungsweise der grundlegenden entelechialen ›Seele‹: den Leib, das leiblich Seelische, das seelisch Seelische und das geistig Seelische. Die drei zuletzt genannten Bereiche gehören dem psychischen Selbst im eigentlichsten Sinne an. Der zuerst genannte psychische Bereich, das leiblich Seelische, betrifft den Leib unmittelbar, so daß man von zwei leibbezüglichen Bereichen (Leib und leiblich Seelisches) und drei eigentlich seelischen Bereichen sprechen kann. Das letztere, sofern man noch das grundlegende entelechiale Wesensprinzip dazunimmt.

II

Die leibseelische Seelenregion und ihre Beziehung zur lebendigen Körperlichkeit; die faktische Ohnmacht der Seele dem Leib gegenüber

Wenn nun von der grundlegenden entelechialen ›Seele‹ und ihrer beim Menschen personhaften Prägung die Rede ist, sowie von ihrer vierfachen Ausgestaltung und dem Verhältnis speziell der drei psychischen Bereiche zur lebendigen Körperlichkeit – wobei uns hier dieses Verhältnis besonders hinsichtlich der Trennung der Seele von ihrem Leibe interessiert –, so dürfte gerade die lebendige Körperlichkeit selbst als der erste, exkarnative Verwirklichungsbereich dieser ›Seele‹ nicht fehlen. Der entelechialen ›Seele‹ ist eine physische Verleiblichung wesenhaft eigen, sowie die aktuell durchwaltende Ordnungsmacht ihrer fertigen physischen Verwirklichung zu sein. Das zeigt H. Conrad-Martius im ersten Teil von »Bios und Psyche«. Wenn sich die Seele aber ihrem Wesens- und Seinssinn gemäß in einem physischen Leib aktualisiert und dessen ziel- und sinngerechte Durchwaltungskraft darstellt, wie kann dieser ihr Leib krank werden, wie kann diese – wir meinen von nun an immer die menschliche – Seele diese ihre Selbstverwirklichung im Tode verlassen müssen? Es gibt eine ontische Desintegrität, so sagt H. Conrad-Martius, die beim Leib in dessen grob physischer Materialität, vor allem aber in dessen zeitlich-entwicklungshaftem Lebensablauf besteht. An dieser Stelle ist zum ersten Mal zu sehen, daß und auf welche Weise

die Todestatsache eine dem Sinn von so etwas wie lebendiger Körperlichkeit zutiefst entgegengesetzte ist. Was seinem Seinssinn nach lebt, muß faktisch vergehen, die Seele muß ihre wesenhaft physische Selbstverwirklichung, den Leib als Leichnam zurücklassen. Wenn es im folgenden um den je eigenartigen Seins- und Wesenssinn der verschiedenen Seelenbereiche und ihrem Verhältnis zum Leibe geht, wird immer deutlicher hervortreten, daß und inwiefern die Trennung der Seele von ihrem Leibe eine der Seele sinnwidrige Tatsache ist.

Nächst dem körperlichen Verwirklichungsbereich der entelechialen ›Seele‹ haben wir es jetzt mit der ersten psychischen, der leibseelischen Ausgestaltungsregion dieser ›Seele‹ zu tun. Wir haben gehört: es ist jener Seelenbereich, kraft dessen ein animalisches Wesen oder der Mensch empfindungs- und bewegungsmäßig seinen Körper in der Weise durchherrscht, daß es von seiner selbsthaften seelischen Eigenposition her sich in seinen selbsterbauten Leib hinaus- bzw. hineinerstreckt. Das Eigentümliche ist jedoch, daß bei höheren Tierarten und selbstverständlich beim Menschen die seelische Hinauserstreckung in die lebendige Körperlichkeit von der Intaktheit der sensorischen und motorischen Möglichkeiten abhängig ist, ja daß es überhaupt solcher Bedingungsgrundlagen bedarf. Bei der Amöbe finden wir sie noch nicht. Sie besitzt ihren formbaren Leib ohne eine entsprechende körperliche Bedingungsgrundlage für die Durchherrschung ihres Körpers zu benötigen. Hier gibt es keine Leib-Seele-Problematik. Wir müssen fragen: 1. welchen Sinn hat diese bedingungsmäßige, an sich körperliche Unterbauung der doch seelischen Durchherrschung des Leibes; 2. wie verhält sich die Leibdurchherrschung zu ihrer physiologischen Bedingungsgrundlage, wie kann beides bei einer Selbstbewegung tatsächlich in eins gehen; das psycho-physische Problem; und 3. wie steht es mit der tatsächlichen selbsthaften Leibdurchherrschung?

Welchen Sinn hat zunächst die sensorische und motorische Bedingungsgrundlage für die Leibdurchherrschung? H. Conrad-Martius zeigt, daß ebenso wie der formbare Leib der Amöbe, so auch die nervöse und motorische Apparatur nur den Sinn eines artentsprechend gebauten und erstellten Instruments haben kann, mit Hilfe dessen das Tier Leistungen erzielt, die ohne es unmöglich wären. Im Gegensatz aber zur Bedienung eines technischen Apparats hat das Tier dieses Instrument in der Weise zur Verfügung, daß es einmal selber an die betreffende bedingungsmäßige Ansatzstelle hindurchreicht, zum zweiten die entsprechenden physiologischen Prozesse selber auslöst und drittens die Bewegung »selber mitmacht«. Von letzterem sprachen wir schon.

Wenn der tierische und menschliche Wille oder auch die intensionale Einbildungskraft die Selbstbewegung in Gang setzen, die entsprechend unterbauenden physiologischen Prozesse zwar auch selber, aber eben auslösen müssen – über die sich dann die Selbstbewegung darüberbaut –, wie kann man dann noch mit Recht von einer Selbstbewegung sprechen? Oder anders – dies war unsere zweite Frage –: wie verhält sich die Selbstdurchherrschung des Leibes zur physiologischen Bedingungsgrundlage; oder die leibseelische Seelenregion zur lebendigen Körperlichkeit? Das Wichtigste bei der Lösung dieses Problems ist, nicht zu vergessen, daß die physiologischen Prozesse ihrerseits und im Unterschied zu physico-chemischen Reaktionen aktuell-seelischer Lenkung unterliegen, d. h. sinn- und zielgemäß eingesetzte, geordnete und durchwaltete sind. Bei dieser aktuellen Lenkung handelt es sich – wie wir sagten – letztlich um die entelechiale ›Seele‹, die außerdem die Leistungskraft zu dieser Lenkung ist. Darauf kommt

es aber an: entsprechend dem Seinsort der entelechialen ›Seele‹ geschieht diese Lenkung und Ordnung »nicht auf der Oberfläche der fertigen physischen Natur« (S. 98). Das heißt: beim Einsetzen tierischer und menschlicher Selbstbewegung werden nicht dazu notwendige physiologische Prozesse als solche ausgelöst, sondern es kommen sinn- und zielgemäß gesteuerte und geordnete Prozesse in Gang, die vom entelechialen Wurzelgrund her aktuell durchwaltet sind. Die aktuell durchwaltende entelechiale ›Seele‹ ist aber beim Tier zu einem Seelenselbst gestaltet, dem die Körperlichkeit überantwortet ist. D. h.: die entelechiale ›Seele‹ durchwohnt denselben Leib subjektiv, den sie auch objektiv durchwaltet. Zwischen der objektiven Leibdurchwaltung und der subjektiven Leibdurchwohnung des entelechialen Seelenselbstes besteht eine echte Wechselwirkungsbeziehung: das Körpergeschehen strahlt in die leibseelische Seelenregion ein, der der Körper in all seinen Funktionen seinsmäßig überantwortet ist, und diese Seelenregion hat ihrerseits den Körper in allem, was ihn betrifft, zu ihrer Verfügung. Alles Magische ist aber von der Selbstbewegung gewichen, weil es das eine entelechiale Seelenselbst ist, das sich hier (Körper) wie dort (Leibseelisches) obzwar in verschiedener Weise verwirklicht.

Zuletzt bleibt noch zu sehen, wie es mit der tatsächlichen empfindungsmäßigen und bewegungsmäßigen Durchwohnung des Leibes bestellt ist. Empfindungsmäßig reichen wir nicht nur in das peripherische Leibgeschehen, sondern auch in gewisse tiefer liegende Gewebsschichten und in organaufbauende Zellen hinein, wie Hunger, Durst, leibliche Frische usf. zeigen. Wie steht es aber mit der selbsthaften Beherrschung dieser Tiefenschichten des Organismus? Ist es überhaupt möglich, etwa in das vegetative Nervensystem beherrschungsmäßig hineinzureichen? H. Conrad-Martius erwähnt hier vor allem eine neuere therapeutische Methode, das sog. autogene Training von I. H. Schultz. Diese Methode zeigt, daß es grundsätzlich eine selbsthafte Leibbeherrschung auch der vegetativen Funktionen gibt. Es handelt sich dabei um ein rationelles, kein Suggestiv-verfahren, wobei durch Konzentrationsübung – passive Konzentration, die zum Umweltvergessen, zum Versinken in das eigene Selbst, letztlich zum Schlaf führt – direkte selbsttätige Funktionsumstellung erarbeitet wird. Es gibt also offenbar die Möglichkeit, »sich bewußt (selbsthaft) ›selbstlos‹ zu machen; das heißt aber, den geistigen und affektiven Auswirkungsbereich des personal entelechialen Seelengrundes auszuschalten, und sich nur auf die exkarnativ leibliche Ausgestaltungsrichtung mit bewußter Lenkung derselben in gewünschter Richtung zu konzentrieren« (S. 103). An diesem Beispiel wird außerordentlich deutlich, daß die vier Lebensbereiche der menschlichen Totalität, das Leibliche, das leiblich Seelische, das Affektive und das Geistige, »ein und dieselbe Einlenkungsstelle in der Gesamtstruktur des Menschen besitzen, nämlich das beim Menschen personal geprägte entelechiale Seelenselbst, das als virtueller Wurzelgrund in allen vier Bereichen zu selbsteigener Verwirklichung und Manifestation gelangt, und deshalb auch über alle vier Bereiche, die Psyche mit ihren drei Bezirken und den Leib wirkursächlich zu herrschen vermag« (S. 105). Die Tiefenschichten des Organismus sind also aktiv selbsthaft beherrschbar, de facto haben wir sie aber nicht – oder nicht mehr – in der Hand.

Die Wechselwirkungsbeziehung zwischen Körper und leibseelischem Ausgestaltungsbereich, in welcher sich der Körper als ein der Psyche gänzlich überantworteter und verfügbarer gezeigt hat, hat schon deutlich auf den wesenhaften Sinn dieses seelischen Bereiches hingewiesen, der in der vollständigen empfin-

dungs- und bewegungsmäßigen Durchherrschung dieser Körperlichkeit liegt. Daher ist es nicht erstaunlich, wie überhaupt die Seele auf den Leib wirken kann, sondern umgekehrt befremdend, »wie wenig die Seele tatsächlich Herr über ihren Körper ist« (S. 106). Die selbsthafte Seele in ihrem leibseelischen Ausgestaltungsbereich als die seelische Hinauserstreckung in den Leib zeigt sich ohnmächtig, die, wie wir sahen, mögliche und ihr sinngemäß zukommende Leibdurchwohnung de facto zu leisten. Auch in diesem ersten, leibbezüglichen Seelenbereich gibt es also eine Desintegrität. Dazuhin kommt aber, daß diese selbsthafte Seele in Abhängigkeit geraten ist zu der desintegren Gestalt der jetzigen Körperlichkeit, weil sie auf die organische und funktionelle Intaktheit des Körpers angewiesen ist. Ein solches Abhängigkeitsverhältnis der Seele von und auf grund einer desintegren Körperlichkeit wird sich für alle übrigen seelischen Verwirklichungsbereiche zeigen müssen. Und der Tod? Es kann nicht anders sein, als daß er dieser jetzigen grob physischen Körperlichkeit wesenhaft zukommt. An und für sich ist er unverständlich, weil sich die selbsthafte Seele wesensgemäß in einer physischen Leiblichkeit aktualisiert, tatsächlich aber gerade den physischen Leib verlassen muß; weiter, wie wir jetzt sahen, weil sich die selbsthafte Seele in ihrem leibseelischen Verwirklichungsbezirk in den Leib als ihre eigenste Durchwohnungsstätte hinauserstreckt zeigt. Wenn die personhaft geprägte entelechiale Seele beim Menschen in ihrer leibseelischen Ausgestaltungsrichtung eine in einen Leib überhaupt hinauserstreckte ist – was allerdings noch gezeigt werden müßte –, so könnte man hier fragen, wohinein sich diese Seele nach dem Tode leibfrei geworden erstrecken soll. Es ist die Frage, ob Trennung von Leib und Seele als eine absolute zu verstehen ist. Im nächsten Abschnitt wird mehr davon die Rede sein.

III

Die affektive Seele und der Leib als ihr Ausdrucksfeld; die Sinnwidrigkeit einer leibfreien Seele

Wenn die entelechiale ›Seele‹, die gegenüber der Pflanze beim animalischen Wesen eine selbsthafte Eigenposition in sich gewonnen hat, und so von ihrer lebendigen Körperlichkeit abgelöst, diese nunmehr zu durchherrschen vermag, so springt der affektive Seelenbereich gleichsam dort heraus, wo dieses entelechiale Seelenselbst in sich selbst eine Hineinvertiefung und Hineingestaltung erfahren hat. Die Gefühle, die dort ihre Stätte haben, kommen in der Herz-Magen-Gegend zu ihrem leiblichen Ausdruck. Man wird jedoch niemals chirurgisch etwa den Magen öffnend auf die Gefühlsseele treffen, weil Gefühle, Gemütsbewegungen, Affekte etwas ganz und gar Innerliches, ganz und gar die Tiefe des seelischen Selbstes Ausfüllendes sind. Die ontische Dualität von Körper und Seele tritt hier kraß in Erscheinung. H. Conrad-Martius sagt: »Seele ist hier ganz und gar nach innen und selbsthaft; Körper aber ist ganz und gar nach außen und selbstlos« (S. 108). Körper und Seele sind die beiden polar entgegengesetzten Ausgestaltungsrichtungen des personalen Selbstes: hier Verleiblichung, dort Beseelung; auf der einen Seite exkarnativ aus dem Seelenselbst heraus, auf der anderen inkarnativ in dieses Selbst hinein. »Hier stehen sich absolute Äußerlichkeit und absolute Innerlichkeit gegenüber« (S. 108). Es gibt zwar auch ein Innerhalb der räumlich extensiven Welt, aber durch immerwährendes Teilen kann stets wieder das Innere zum Äußeren gemacht werden. Das absolute Innere dagegen ist das

Innere, das die extensive Räumlichkeit schlechthin und als solche transzendiert. Die leibliche Verwirklichung der Seele ist eine äußere, objektive und selbstlose, die seelisch affektive Verwirklichung ist eine innere, subjektive und selbsthafte. Daher stehen Gemütsbewegungen einerseits und leibliche Vorgänge andererseits in diametralem Seinsgegensatz. Das ist es aber gerade: weil die Ausgestaltungsrichtungen einander polar entgegengesetzt sind – extensive Räumlichkeit, intensive Räumlichkeit –, können sich die Gefühle in genauestem Gleichtakt, in genau analoger, parallelistischer Weise vollziehen: Freude belebt Seele und Leib, Angst verkrampft Seele und Leib, Schrecken lähmt Seele und Leib usf. Das ist möglich auf grund der gegensätzlichen Ausgestaltungsweise des Seelenselbstes selber: zur lebendigen Körperlichkeit hinaus, in es selbst hinein.

Die Gemütsbewegungen sind ausdrucksmäßig in der mittleren vorderen Leibesgegend lokalisiert. Der Kopf ist die Stätte des Verstandes und der geistigen Anschauung, in der unteren Leibesregion fühlen wir leibliche Empfindungen und Triebe. Wir können zwar keinen präzisen Ort der leiblichen Lokalisation der Gefühle angeben, wie etwa bei Schmerzempfindungen, wohl aber eine bestimmte Leibesgegend. Darauf kommen wir sogleich zurück. Gerade die erwähnten Leibesempfindungen sind nämlich von den affektiv seelischen Vorgängen strengstens zu scheiden. Insofern die Angst etwa Brust und Herz beengt, empfinde ich – nicht die Angst, die habe ich ganz und gar in mir, sondern die Beengung von Brust und Herz, mit der sich die Angst in allerdings analoger Weise in der lebendigen Körperlichkeit offenbart. Der leibseelische Bereich ist es, kraft dessen das leibliche Geschehen der Brust-Herz-Beengung empfunden wird. Dieser ist zum Leib hinausgegeben, so daß das Körpergeschehen in dieses Selbst einstrahlen kann. Mit den Affekten hingegen befinden wir uns im intensiv räumlichen Seelenselbst selber. Die Affekte sind nicht empfundene Leibesvorgänge, sondern empfundene Seelenvorgänge. Die entsprechenden Leibempfindungen sind den Gefühlen gleichzeitig, weil und infolge der wesenhaften Leibbezogenheit der Gefühle. Sie kommen faktisch zusammen mit den Gefühlen vor auf grund der ontischen Verbundenheit von affektivem Seelenselbst und körperlicher Offenbarungsstätte, die ihrerseits kraft des leibseelischen Selbstes empfunden wird.

Wie steht es nun endlich mit dem Gleichklang von affektiv seelischen und den entsprechenden, in einer bestimmten Leibesgegend lokalisierten körperlichen Vorgänge? Nehmen wir die Angst als Beispiel: dem äußeren Sich-zusammenducken entspricht aufs genaueste ein inneres Sich-ducken. Der Drang, sich so klein wie möglich zu machen, sich zu verkriechen und womöglich vom Erdboden wegzuschaffen, dieses innerliche Sich-zurückziehen und Einkrümmen entspricht dem leiblichen Zusammenziehen, der Verkrampfung des Magens und der Glieder und der dadurch zustande kommenden geduckten Haltung. Der leibliche Vorgang ist die »genauestens entsprechende Ausdrucksanalogie zu einer sehr realen dynamischen Gefühlsreaktion« (S. 114/115). Es handelt sich also um ihrerseits reale innerseelische Regungen, die sich als solche, die sie sind, in der lebendigen Körperlichkeit manifestieren. Dies ist möglich, wie wir sahen, auf grund des ursächlichen Miteinander-verbundenseins der realen Zweiheit von Leib und Seele. Die ganz bestimmt charakteristischen Gemütsbewegungen »fließen« in die jeweilig dafür in Betracht kommenden Leibesbezirke »ein«, »übersetzen sich« in diese, »drücken sich« in ihnen aus, »wie das Siegel im Siegellack, die plastische Form in Ton oder Wachs« (S. 115). Freilich: es geht dabei von der einen in die andere Seinsart hinüber: »die Gefühlsseele verhält sich zum Leib wie das Innere

zum Äußeren« (S. 116). Aber dieser Ausdruck des seelischen Inneren zum leiblichen Äußeren ist gerade deswegen verständlich, weil das affektiv Seelische an und für sich »ein genaues, nur absolut innerliches Analogon zum absolut äußeren Leibe ist« (S. 116).

Bisher war die Rede von dem Sich-ausdrücken der Gefühlsseele in den Leib hinein. Auch das Umgekehrte gibt es, daß die Ursache vom Leibe ausgeht und entsprechende affektive Wirkungen hat. Das autogene Training, von dem wir sagten, daß es bewußt auf die Einwirkung in körperliche Vorgänge abzielt, hat hier seine wesentlichste Seite. Es ist nämlich möglich, von der lebendigen Körperlichkeit her Affektwirbel dadurch in ihrem eigenen Ursprung auszulöschen, daß bestimmte Körpersysteme, in denen die Hauptströme der Affektwellen wirken, durch momentane Konzentration ruhig gestellt werden. Es ist hier aber erneut ein Unterschied zu machen zwischen der Lokalisation der Gefühle überhaupt in der Herz-Magen-Gegend und der Valenzbeziehung jeweiliger Gefühle zu entsprechenden Organen, wie man beispielsweise ja auch sagt, daß bei Ärger oder Zorn die Galle überläuft. Es verhält sich nämlich so, daß einerseits alle Organe, auch Herz, Lunge und Magen, einen Ausdruckswert für bestimmte Gefühle haben, wie ebenso eine spezifische physiologisch bedingungsmäßige Ursprungsbeziehung zu denselben besitzen, durch deren entsprechende Beeinflussung die Affekte ihrerseits abgetötet werden können; daß andererseits die tief innerlichen Gefühle zur mittleren Leibesgegend einen unmittelbaren Lokalisationsbezug besitzen, und von hier aus auch gewisse Körperhaltungen eine analoge seelische Haltung bewirken, bzw. die Affekte von hier aus entsprechend beeinflußbar sind.

Aus der Praxis des autogenen Trainings wird aber etwas außerordentlich Wichtiges sichtbar: durch entspannende Ruhestellung einzelner Körpersysteme können die Affektwellen schon an ihrer Wurzel abgedrosselt werden, d. h. die betreffenden Affekte können in diesem Fall überhaupt nicht entstehen. Es besteht ein so grundlegend-unauflösliches Angewiesensein auf leibliche Ausdrucksbedingungen, daß die Gefühle überhaupt nur mit einer leiblichen Ausdrucksmöglichkeit ins Dasein treten können. H. Conrad-Martius frägt sogleich: »braucht der Mensch einen Leib, um fühlen zu können?« Sie bejaht es. Aber – es bedarf dazu nicht dieses unseres grob physischen Körpers. Anderweitige, sehr exakt ontologische Wesenseinsichten, sagt sie, weisen darauf hin, daß das nach dem Tode von diesem Leib freie Seelenselbst auch dann noch »einen ätherischen Erscheinungsleib besitzt oder vielmehr behält« (S. 121), weil derselbe auch schon in dem irdisch physischen Leib verborgen lag. In einer solchen ätherischen Erscheinungsleiblichkeit nach dem Tode könnte gegenüber dem jetzigen Leib das ganze Affektleben zu einer weit radikaleren Transparenz gelangen. Wesenhaft ist die menschliche Seele aber zu einem physischen Leib hingeschaffen. H. Conrad-Martius sagt: »das eigentliche, letzte Verwirklichungs- und Offenbarungsmedium der Seele ist der Auferstehungsleib, der – als ein physischer Leib – in ganz anderer und wesenhafterer Weise der menschlichen, allgemeinen und individuellen Wesensart angemessen sein wird als unser derzeitiger Leib« (S. 121). Zwischen dem irdisch-physischen und dem himmlisch-physischen Leib steht die ätherische Erscheinungsleiblichkeit.

Holen wir uns die Sache nocheinmal vor Augen: die Gefühlsseele bedarf eines leiblichen Ausdrucksfeldes, ohne welches ihre Regungen nicht nur verborgen bleiben, sondern überhaupt nicht ins Dasein treten können. Im Todesfall besäße dann die Seele nicht nur nicht mehr ihr eigenstes Offenbarungsfeld, sie wäre auch an sich selber eine vollständig regungslose. Freilich kann diese jetzige desintegre

Körperlichkeit für die zur leibhaften Selbstoffenbarung und körperlichen Transparenz ihrer inneren Regungen hindrängende Seele nur wie ein Gefängnis wirken, obwohl sie andererseits auch wiederum ein Bergungsort und Schutz ist für noch ungeklärte Affekte und unabgetötete Leidenschaften. Der Tod ist das wesenhafte Ende dieser desintegren physischen Körperlichkeit[8]). Jedoch die Trennung von Leib und Seele im Tod als eine absolute, d. h. die Seele als eine von einem Leib überhaupt losgelöste und getrennte zu verstehen, ist sinnwidrig. Es muß zumal beim Menschen eine Art Leib angenommen werden – von anderer Seite stößt man ebenfalls darauf –, der an sich schon zur Seele gehört, in dem jetzigen physischen Leib verborgen liegt und auch beim Verlassen-müssen dieses Leibes unabtrennbar von ihr ist, der ätherische Erscheinungsleib. Die Seele ist jedoch wesenhaft auf einen physischen Leib hingeschaffen. Der verheißene Auferstehungsleib wird die wahre physische, himmlisch-physische Leiblichkeit der Seele sein.

Bisher sahen wir, daß die Trennung von Leib und Seele im Tod der Seele in ihrer wesenhaft physischen Verwirklichung und ihrer wesenhaften aktuellen leibseelischen Selbstdurchwohnung ihrer Körperlichkeit unwesensgemäß ist. Das ist offenbar. Im Unterschied dazu stoßen wir jetzt aber auf ein absolutes ontisches Angewiesensein der seelisch seelischen Ausgestaltungsrichtung dieser Seele überhaupt und als solcher auf einen Leib überhaupt und als solchen. Daher erscheint eine absolute Trennung der Seele von einem Leib, eine absolut leibfreie Seele nicht nur unwesensgemäß, sondern widersinnig. Wie könnte es eine unsterbliche menschliche Geist-s e e l e in ihrer eigentlichsten Beseelung, dem seelischen Seelenselbst nach dem Tode absolut leibfrei, d. h. absolut regungslos, geben? Für die Annahme eines ätherischen Erscheinungsleibes wird es im nächsten Kapitel noch einen gewichtigeren Grund geben.

IV

Der geist-seelische Ausgestaltungsbereich der personhaft geprägten entelechialen Seele und seine eigenartige Beziehung zum Leibe; das Absurdum einer leiblosen Geistseele

Ständig ist nun schon die Rede gewesen von einer beim Menschen nicht nur selbsthaft geprägten entelechialen Seele wie beim animalischen Wesen, sondern einer personhaft geprägten Seele als der Ermöglichungsgrund des höchsten Ausgestaltungsbezirkes der Seele, des Geistigen. Das schließt zugleich mit ein, daß der Mensch nicht etwa eine Zusammensetzung aus einer »pflanzlichen«, »tierischen« und, diese Bereiche krönend, »geistig-menschlichen« Region besteht, sondern daß die personhaft geprägte und geistig gestaltete entelechiale Seele es selbst ist, die sich sowohl zum Leib hinausinkarniert, als auch diesen, in ihn hinausgegeben, leibseelisch von innen her durchherrscht und überdies in seinem Seelenselbst zum affektiv Seelischen hineingestaltet ist.

Das Tier, so sagten wir, bewegt sich selbst, der Mensch kann sich überdies zu seiner Selbstbewegung entschließen, sie veranlassen oder auch unterlassen. Dem

[8]) Wenn im Rahmen dieser Untersuchungen immer nur von einer Desintegrität des Leibes und der leibseelischen Seelenregion die Rede ist, so heißt das natürlich nicht, es gebe eine solche in je eigenartiger Weise nicht auch im affektiven Seelenbereich, sowie im geistig seelischen Bereich, von wo doch die Desintegrität ihren Ausgang nimmt.

Tier ist diese Selbstbewegung dadurch möglich, daß es innerlich in selbsthafter Eigenposition seiner Körperlichkeit gegenübergestellt bzw. von ihr abgelöst ist (ab-solutum). Der Mensch ist aber nicht nur absolut bezüglich seiner Körperlichkeit, sondern bezüglich seines eigenen seelischen Selbstes, das er somit in der Hand hat. Er ist in doppelter Weise geinnert, sagt H. Conrad-Martius: »in bezug auf den Leib und in bezug auf das eigene Selbst« (S. 124). Oder auch: »er transzendiert sich selber nach innen hinein in zweifacher Weise«. Der Mensch besitzt eine ontische Selbständigkeit seinem eigenen entelechialen Ursprungsselbst gegenüber, kraft deren er dieses entelechialen Wesenslogos unmittelbar inne und habhaft ist. Mit dem Geist ist dem Menschen sein eigener Wesenslogos selber zugänglich. Hier scheiden sich Objekt und Subjekt. Der Mensch ist beides: »sowohl der selbsthafte Ursprung und hiemit Subjekt seiner selbst a l s a u c h sein eigenes von ihm abgelöstes und innerlich gegenübergestelltes entelechiales Wesen. In seinem Geist kommt das Seelenselbst mit seinem ganzen von ihm umschlossenen Logos auf sich selbst zurück; damit ist der Geist zugleich das universale Werkzeug, mit dem der Mensch als geistige Person alles das, wessen er ohnehin sinnlich und seelisch habhaft und inne ist, überdies in dessen eigenem objektiv geistigen Wesen, das ist aber mit dessen eigenem Logosgehalt, fassen und ergreifen (be-greifen) kann. Kraft seines Logos vermag der Mensch den Logos allen Seins und Denkens einzuholen« (S. 126).

Wie verhält sich jedoch bei dem spezifisch geistigen Akten die Geistseele zum Leibe? Selbst bei Intaktheit der Wahrnehmungsorgane wissen wir, daß bei bestimmt gearteten Hirnverletzungen die Fähigkeit fehlt, die wahrgenommenen Gegenstände als solche zu identifizieren, begrifflich kategorial zu fassen usf. Wie verhält sich Denken und Gehirn? Zunächst: aus der Beherrschung der lebendigen Körperlichkeit, a u s dem Gehirn können niemals Gedanken entstehen, sondern immer nur Leibesakte. Wohl aber ist der Leib auch für geistige Akte eine notwendige Offenbarungsstätte dessen, was der Geist selber konzipiert hat. Innerhalb dieses Aufsatzes ist es nicht möglich aufzuzeigen, daß die geistige Substanzialität zu ihrer seinsmäßigen Konstitution einer passiv materialen Potenz bedarf[9]). Erst mit einem passiv materialen Gegenprinzip kann der Geist ins zeit-räumliche Dasein eingesenkt werden. Diese notwendige passive Befestigungsgrundlage k a n n n a t ü r l i c h n u r i m G e i s t i g e n s e l b e r l i e g e n. Das Gehirn aber, sagt H. Conrad-Martius, und die an ihm ablaufenden Prozesse ist d a s p h y s i s c h m a t e r i a l e V e h i k e l eben d i e s e r p a s s i v e n E r m ö g l i c h u n g s g r u n d l a g e d e s G e i s t i g e n. Nicht der Geist als solcher kann in physiologischen Gehirnprozessen sein bedingungsmäßiges Eindrucks- und Ausdrucksanalogon finden, »wohl aber jene jeweilig seelisch-geistige Ermöglichungs- bzw. ontische Befestigungsgrundlage aller dieser geistigen Akte und Gehalte« (S. 130). Es bekommen dabei die geistigen Gehalt- und Sinnganzheiten in der nervösen Hirnrinde einen unmittelbaren Fixierungsort. Wichtig ist: der Geist fixiert sich primär in sich selber, die geistige Selbsteinsenkung ihrerseits setzt sich in der physiologisch-zerebralen Einsenkung fort.

Man muß jedoch die Bedeutung der leiblichen Fixierung für den Geist selber fassen: d i e g e i s t i g e n S i n n g a n z h e i t e n a l s s o l c h e k ö n n e n

[9]) Vgl. dazu »Bios und Psyche« S. 125 ff.; weiter die sehr wichtigen allgemein ontologischen Ausführungen der Verfasserin in »Das Sein«, Teil II, 14. Wie es in einer vollen realontologischen Sicht um die ontische Erstellung der menschlichen Totalität in ihren verschiedenen Teilsubstanzialitäten, vor allem des Geistigen bestellt ist, darüber spricht H. Conrad-Martius in einem im Herbst dieses Jahres im Köselverlag erscheinenden Buch über »Die Geistseele des Menschen«.

erst zur konkreten Setzung gelangen, sofern sie sich in entsprechend zubereiteten Hirnpartien einsenken können. So wie die Gemütsbewegungen erst ins Dasein treten können, wenn sie mit dem Leib die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung besitzen, können die geistigen Sinnganzheiten erst zur Konkretion kommen, wenn ihnen eine leibliche Eindrucksstätte gegeben ist. Dort ist es das ontische Angewiesensein auf ein leibliches Ausdrucksfeld, hier das einer leiblichen Eindrucksstätte. Dabei ist dem Geistigen die Umwandlung seiner Eigenfixierung in der eigenen geistig-materialen Potenzschicht in eine leibliche Eindrucksfixierung ebenso unmittelbar und direkt möglich, wie dem affektiv Seelischen die Umsetzung seiner Eigenentfaltung in eine entsprechende leibliche Ausdrucksentfaltung. Beidesmal entsprechen sich Leib und Seele aufs vollkommenste.

Vergegenwärtigen wir uns auch hier die Sachlage: Es ist der Geist, der zu seiner ureigensten Konkretion die Möglichkeit einer bis ins leibliche eindringenden Niederschrift seiner Akte und Daten bedarf. Hinsichtlich des Geistigen ist darum noch mehr als beim affektiv Seelischen mutatis mutandis zu sagen, daß eine unsterbliche Geistseele ohne Leib »ein Absurdum« darstellt. Gewiß, der jetzige grob physische Leib wirkt gerade auch für den Geist wie eine Art Kerker, »der das wahre Verständnis des objektiven Logos in einer subjektiv zutiefst hemmenden Weise anschaulich und begrifflich bindet« (S. 133). Die Seele muß im Tod aus ihm ausziehen. Wie bei der Affektseele, die in einem ontischen Angewiesensein zum Leibe steht, falls in ihr selbst irgendwelche Regungen stattfinden sollen, sehen wir jetzt aber auch beim Geist ein ontisches Angewiesensein auf eine Leiblichkeit überhaupt, insofern seine eigenste seinsmäßige Konkretion in einem ebenfalls geistig materialen Gegenprinzip erst auf der Grundlage einer leiblichen Eindrucksstätte zustande kommen kann. Wie sollte danach eine radikal leibfreie menschliche Geistseele nach dem Tode existieren?

Man kann ›Trennung von Leib und Seele‹ nicht als eine absolute verstehen. Der Tod ist die Trennung der Seele von ihrem jetzigen grob physischen Leib. H. Conrad-Martius sagt: in dem jetzigen grob physischen Leib liegt der ätherische Erscheinungsleib verborgen, der mit der Trennung der Seele von eben der jetzigen desintegren Körperlichkeit im Tode nicht verlorengeht, wenn dieser auch, weil er ein nicht physischer ist, nicht die letztlich angemessene Leiblichkeit der Seele sein kann. –

Versuchen wir das Ergebnis der Untersuchung zusammenzufassen:

Innerhalb des gestellten Themas der Untersuchung über die »Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses« hat sich der strukturelle Aufbau der menschlichen Leib-Seele-Totalität ergeben: die personal geprägte, grundlegende entelechiale Seele zeigt sich nach vierfacher Richtung ausgestaltet und aktualisiert: »zunächst mit der großen Gabelung: exkarnativ zum Leib hinaus und inkarnativ zur Psyche hinein; sodann in bezug auf die Psyche selbst: erstens von innen her zum Leib hinaus oder leibseelisch; zweitens in ureigenster Entfaltung in das Selbst hinein oder affektiv seelisch und drittens in objektiv-subjektiver Selbstbegegnung oder geistig-seelisch« (S. 134). Dabei hat sich ergeben, daß die bezüglich des Leibes schlechthin grundlegende und beherrschende entelechiale Seele ihren in diesem irdischen Leben selbst erbauten Leib nicht mehr vollständig beherrscht, daß dieser grob physische Leib es ist, der außerdem ein vom leibseelischen Selbst nicht mehr vollständig durchwohnter ist, der der Gefühlsseele kein angemessenes Ausdrucksfeld und dem geistig seelischen Ausgestaltungsbereich keine adäquate Eindrucks- und Ausdrucksstätte mehr sein kann. Der Tod, d. h. die Tatsache, daß

die Seele ihren Leib als Leichnam zurücklassen muß, war aber in vierfacher Weise unverständlich: 1. weil die Seele sich wesenhaft in einen physischen Leib hinein verwirklicht; 2. weil das Seelenselbst in seiner leibseelischen Verwirklichungsregion sich in einen Leib hinauserstreckt zeigt, ihn empfindungsmäßig und bewegungsmäßig zu durchherrschen; 3. weil die Gemütsseele des Leibes zur Offenbarung ihrer inneren Regungen bedarf und 4. weil der Geist zu seiner ontischen Konkretion auf eine leibliche Eindrucksstätte angewiesen ist. Über die Unverständlichkeit und Wesenswidrigkeit der Todestatsache als die Trennung der Seele von ihrem Leibe hinaus waren es vor allem zwei Gründe, die dazu Anlaß gaben zu sagen, ein nach dem Tode leibfreies menschliches Wesen sei sinnwidrig: die Tatsache daß die Gefühlsseele ontisch einer leiblichen Offenbarungsstätte bedarf, damit ihre inneren Regungen allererst zum Dasein gelangen können und vollends, daß der Geist – ›trotz‹ seiner eigenen Substanzialität – zu seiner ureigensten seinsmäßigen Konkretion auf eine leibliche Eindrucksstätte seiner Akte und Daten angewiesen ist. H. Conrad-Martius wies darauf hin, daß auch andere, exakt ontologische Wesenseinsichten, die den Leib und seine physische Seinskonstitution selber betreffen, zu der Annahme veranlassen, daß die Seele einen auch mit dem Tode von ihr unabtrennbaren, in diesem jetzigen physischen Leib schon verborgen liegenden ätherischen Erscheinungsleib besitzt. Denn: »naturgemäß gehört zur Psyche der Leib – als ihr eigenstes Inkarnations- und Manifestationsfeld. Hier kann man nur im weitesten, tiefsten Sinn ›materialistisch‹ und antispiritualistisch denken, sonst schneiden wir christlicher Sicht, die sich zwischen der Fleischwerdung des ewigen Wortes und der leiblichen Auferstehung bewegt, die Wurzel ab«, so sagt H. Conrad-Martius.

Die Militärseelsorge in neuerer Zeit

von

Philipp Hofmeister, Neresheim

Die beiden Weltkriege, die ein großer Teil der heutigen Generation erlebt hat, haben, Gott Dank, überall starke Sehnsucht nach einem dauernden Frieden bewirkt. Da ist es entschieden etwas auffallend, daß der Hl. Stuhl, näherhin die Hl. Konsistorialkongregation, am Feste des hl. Martyrers Georg, am 23. April 1951 eine Instruktion »De Vicariis Castrensibus« erlassen und die Seelsorgsverhältnisse der Wehrmacht neu geordnet hat. Schon in der Einleitung dieser Instruktion heißt es, daß durch sie dem »ius commune quatenus opus sit«, derogiert wird. Diese Instruktion hatte eine recht gute Wirkung. In nicht weniger als acht Staaten sind inzwischen die rechtlichen Verhältnisse der Militärseelsorge von neuem geregelt worden, teilweise ist sogar eine besondere Militärseelsorge erst eingeführt worden. Die Veranlassung zum genannten Dekrete gaben, wie es scheint, die Bischöfe Brasiliens, der Philippinischen Inseln und Kanadas, denn für diese 3 Länder wurden in den Jahren 1950 und 1951 neue Militärbischofsämter geschaffen. Man kann die Vermutung nicht unterdrücken, daß weniger die Umstände der Kriege, sondern mehr die eigenartigen seelsorglichen Verhältnisse des Heeres die Neuordnung gefördert haben. Die genannte Instruktion ist inzwischen durch eine Reihe von Dekreten der Hl. Konsistorialkongregation ergänzt worden, so daß nunmehr der Zeitpunkt gekommen sein dürfte, die neue rechtliche Regelung der Militärseelsorge einer Untersuchung und Besprechung zu unterziehen.

Die besondere Seelsorge der Heere zerfällt in 2 Gruppen. Die erste Gruppe ist jene, nach der die besondere Heeresseelsorge auf Vereinbarung zwischen Kirche und Staat beruht, die zweite Gruppe bilden jene Länder, in denen die Heeresseelsorge rein innerkirchlich geregelt ist.

I. Die konkordatäre Seelsorge in den einzelnen Ländern

A) *In Europa*

a) Beginnen wir mit Italien. Nach dem Breve Benedikt's XIV. »Convenit« vom 4. August 1741 war im Königreiche Neapel seit unvordenklicher Zeit der Cappellanus Maior nicht bloß der Kaplan des Königlichen Hofes, sondern er hatte auch ordentliche Jurisdiktion für die Soldaten, für deren Seelsorge er Welt- und Ordensgeistliche bestellen durfte. Er wurde vom König ernannt. Wenn er nicht Bischof war, war er mitriert, durfte die Pontifikalien tragen und hatte, ähnlich wie ein Diözesanbischof ein Domkapitel, einen Rat von Konsultoren. Er war auch von der bischöflichen Gerichtsbarkeit exemt, konnte in 3 Instanzen Recht sprechen, wobei jeweils nur die Konsultoren wechselten. Auch für die Eheschließung der Soldaten war er zuständig und hatte außerdem noch besondere Fakultäten. Ähnlich lagen die Verhältnisse in Sardinien, wo Benedikt XIV.

»Quoniam de exercitibus« vom 28. Mai 1746 auf Bitten des Königs Karl Emmanuel dem bischöflichen Großkaplan für die königliche Familie auch für die Seelsorge des Heeres besondere Vollmachten gab, kraft deren er den Militärgeistlichen selbst Pfarrechte verleihen konnte[1]).

Kein Wunder, daß auch im geeinten Italien der Gedanke an eine exemte Militärseelsorge fortlebte, wenn dieser zunächst auch wegen der gespannten Beziehungen mit dem Vatikan nicht verwirklicht werden konnte. Doch wurde im ersten Weltkriege der Weihbischof des Erzbischofs von Turin, Angelus Bartolomasi, Titularbischof von Derbe, durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 1. Juni 1915 für Kriegsdauer zum »Ordinarius proprius« mit besonderen Vollmachten, jedoch »cessante quolibet privilegio vel exemptione«, für die Priester und Kleriker auf den Schiffen und in den Hospitälern mit dem Sitz in Rom bestellt. Seine Rechtsverhältnisse wurden durch ein weiteres Dekret derselben Kongregation vom 16. Juni 1916 besonders geregelt, vor allem bestimmt, daß seine Jurisdiktion über die Truppen praktisch eine mit der der Diözesanbischöfe kumulative sein sollte. Die Einrichtung scheint geblieben zu sein, denn durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 6. März 1925 wurde der Generalprokurator der frommen Genossenschaft vom hl. Joseph, Kamillus Penizzardi, zum Militärordinarius mit den Rechten, Fakultäten und Privilegien für die Truppen zu Lande und in der Luft bestellt »servata tamen Ordinariis cuiusque loci debita observantia«. Das Konkordat vom 11. Feberuar 1929 a. 13 ff. regelte dann die Verhältnisse für immer. Der Feldpropst sollte stets die Würde eines Titularerzbischofs haben, seine Jurisdiktion außerhalb Roms ausüben und den Militärgeistlichen Pfarrechte verleihen dürfen. Ein besonderes Dekret der Hl. Sakramentenkongregation dehnte die Jurisdiktion des Armeebischofs bezüglich Bußsakrament, Predigt und Feldmessen auch auf die Mitglieder der Jugendorganisationen Balilla und Avantgardisten aus. Verschiedene Gruppen des Heeres erhielten dann durch Pius XII. am 12. Januar, 4. Dezember 1951 und 6. April 1956 besondere Patrone, nämlich den hl. Erzengel Gabriel und die hl. Martyrin Barbara. Am 13. April 1940 erließ die hl. Konsistorialkongregation ein wichtiges Dekret; hier erklärte sie, die Jurisdiktion über die Truppen stehe dem Militärbischof mit dem Ordinarius loci gemeinsam zu und für die Eheschließungen der Soldaten solle, der Vorschrift des c. 1097 § 2 entsprechend, in der Regel der Pfarrer der Braut angegangen werden[2]).

b) In Deutschland stammt die exemte Militärseelsorge aus Preußen und Bayern. Pius IX. »Cum Nobis« vom 24. Oktober 1849 bestellte den Fürstbischof von Breslau, Melchior von Diepenbrock, für seine Person zum Delegaten des Apostolischen Stuhles und »Supremus Ecclesiasticus Moderator« der königlich preußischen Truppen mit dem Recht, seine Fakultäten zu subdelegieren, den Cappelani minores auch Pfarrechte zu verleihen, dieselben suspendieren, und ihres Amtes entsetzen zu können und für die Heeresseelsorge auch die Fakultäten gebrauchen zu dürfen, die er als Bischof von Breslau für seine Diözese hatte. Nach dem Tode von Kardinal von Diepenbrock wurde die Jurisdiktion vom Hl. Stuhl auf verschiedene Militärgeistliche übertragen. Erst durch das Motuproprio Pius IX. »In hac Beatissimi Petri Cathedra« vom 22. Mai 1868 wurde ein exemtes »Vicariatus Castrensis seu Capellania Maior« errichtet. Der Feldpropst erhielt Voll-

[1]) Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio, Augustae Taurinorum 1857 ss, 26, 75 ss, 130 ss. Simeoni J. et de Martinis R., Juris Pontificii de Propaganda Fide P. I vol. VII, Romae 1897, 165 ss.

[2]) AAS 7, 1915, 287 ss.; 8, 1916, 266 ss.; 18, 1926, 42; 21, 1929, 280. Archiv für katholisches Kirchenrecht 112, 1932, 584 f. AAS 48, 1956, 659 s.; 32, 1940, 280 s.

machten, die er subdelegieren durfte; er sollte Titularbischof sein und einen Generalvikar ernennen können, auf den dann z. Z. der Sedisvakanz interimistisch die Jurisdiktion übergehen sollte. Die Geistlichen sollten Pfarrechte haben und jeweils innerhalb von 3 Tagen ihre Bestellungsurkunden dem zuständigen Ortspfarrer vorzeigen müssen. Über die Kleidung der Geistlichen wurde nur bestimmt, daß sie »signumque, quo internosci possint, habebunt muneri consentaneum«. Dem Feldpropst wurde auch Gesetzgebungsgewalt verliehen; von dieser durfte er aber nur im Verein mit der Regierung und unter Approbation durch den Hl. Stuhl Gebrauch machen[3]).

Das Königreich Bayern erhielt eine exemte Heeresseelsorge durch Gregor XVI. »Super cathedram« vom 20. April 1841, die dem jeweiligen Erzbischof von München und Freising übertragen wurde[4]). Besondere Fakultäten wurden den Erzbischöfen durch die Reskripte vom 8. September 1852, 31. Mai 1859, 18. November 1890, 26. Oktober 1909 und 3. September 1917 verliehen.

Eine einheitliche exemte Militärseelsorge für ganz Deutschland wurde erst durch das deutsche Konkordat vom 20. Juli 1933 a. 27 geschaffen. Sie galt für die katholischen Offiziere, Beamten und Mannschaften, sowie deren Familien. Der Armeebischof wird durch den Hl. Stuhl in Vereinbarung mit der Reichsregierung bestellt. Mit Rücksicht auf die Exemtion gehören die Glieder nicht zu den Ortskirchengemeinden und tragen nicht zu deren Lasten bei. Die niederen Kapläne haben Pfarrechte. Nähere Bestimmungen erließ das Breve Pius XI. »Decessores Nostros« vom 19. September 1935, das wir weiter unten berücksichtigen wollen. Militärbischof ist z. Z. kein Titularbischof, das Amt ist vielmehr mit einem Residenzialbischof besetzt; kraft Dekrets der Hl. Konsistorialkongregation vom 4. Februar 1956 ist Feldbischof der derzeitige Erzbischof von München und Freising, Kardinal Josef Wendel[5]).

c) In Österreich-Ungarn bestand schon 1534 eine besondere Militärseelsorge, die seit 1643 exemt ist; 1689 verlieh der Apostolische Nuntius dem Beichtvater des Kaisers auch für Friedenszeiten entsprechende Vollmachten. Klemens XI. anerkannte 1720 die Exemtion und 1722 und 1741 wurden die Vollmachten für den Beichtvater des Kaisers, der in der Regel ein Jesuit war, erneuert. Klemens XIV. und Pius VI. ernannten dann 1773, 1778 und 1780 den jeweiligen Bischof von Wiener-Neustadt zum Heeresbischof. Durch die Verlegung dieses Bistums 1785 nach St. Pölten ging dann das Amt an diesen Residenzialbischof über, aber seit 1826 wurde jeweils ein eigener Feldvikar mit bischöflichem Rang bestellt. Durch Gesetz vom 18. März 1920 wurde ein Söldnerheer errichtet und für dieses am 31. August 1920 vom Apostolischen Nuntius ein Heerespropst mit besonderen Vollmachten bestellt. Das Konkordat vom 5. Juni 1933 a. 8 beließ diesen besonderen Feldvikar mit bischöflichem Rang und räumte der Regierung und auch den Diözesanbischöfen ein Vorschlagsrecht ein. Z. Z. aber ist der Kardinalerzbischof von Wien, Franz König, Feldvikar. Ungarn hat einen eigenen bischöflichen Feldvikar[6]).

d) Auch die von Österreich abgesplitterte Tschechoslowakei erhielt durch

[3]) Pohl, H., Die katholische Militärseelsorge Preußens 1797–1888, Stuttgart 1926, 178 f., 227 ff. »Archiv für katholisches Kirchenrecht 104, 1915, 332.

[4]) Archiv für katholisches Kirchenrecht 104, 1915, 332.

[5]) AAS 25, 1933, 389; 27, 1935, 367 ss.; 48, 1956, 484.

[6]) Freisen, J., Das Militärkirchenrecht in Heer und Marine des deutschen Reiches nebst Darstellung des außerdeutschen Militärkirchenwesens, Paderborn 1913, 9 ff. Barbèri, A., Bullarii Romani continuatio, Romae 1835 ss., 6, 233. AAS 26, 1934, 259, 277; 20, 1928, 105; 21, 1929, 151.

Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 3. Juli 1919 eine besondere Militärseelsorge, die durch Dekret derselben Kongregation vom 20. November 1922 dem Erzbischof von Prag anvertraut wurde, der dann den Geistlichen Josef Bombera alsbald zum Vicarius Delegatus mit den Rechten eines Generalvikars bestellte. Der Modus vivendi vom 2. Februar 1928 ad IV bestätigte den exemten »Ordinaire de l'armée«, der tschechoslowakischer Staatsbürger sein mußte und vom Hl. Stuhl nach Befragung der Regierung ernannt werden sollte[7]).

e) Das Konkordat mit Litauen vom 27. September 1927 a, 7 sah eine exemte Feldseelsorge unter der Jurisdiktion des Erzbischofs von Kowno vor.[8]).

f) Dem neu errichteten Polen brachte das Konkordat vom 10. Februar 1925 a. 7 eine exemte Militärseelsorge unter einem Armeebischof; dasselbe wies den niederen Kaplänen Pfarrechte zu[9]). Am 27. Februar 1926 approbierte der Apostolische Nuntius kraft Apostolischer Vollmacht auf 5 Jahre ein besonderes Statut, das die Verhältnisse im einzelnen regelte.

g) Frankreich hatte schon früher eine besondere Seelsorge für die Truppen, freilich nur unter der Jurisdiktion der Diözesanbischöfe. Nach Beendigung des Krimkrieges wandte sich aber Kaiser Napoleon III. an Pius IX. zur näheren Regelung derselben. Das Breve dieses Papstes »Quae supremi principes« vom 31. März 1857 beließ jedoch den Diözesanbischöfen ihre Jurisdiktion über das Heer, räumte aber dem Groß-Almosenier, der zugleich Kaplan der kaiserlichen Familie war, die Stellung eines Ordinarius für die Truppen ein, wenn diese »extra Galliarum imperium« waren; die entsprechenden Geistlichen sollten dann Pfarrrechte haben. Nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches wurde die Militärseelsorge neu geregelt. Pius IX. beließ in dem Breve »Quae catholico nomini« vom 6. Juli 1875 die Jurisdiktion über die Truppen ebenfalls ganz den Diözesanbischöfen, verlieh aber den Kaplänen der außerhalb Frankreichs kämpfenden Truppen bestimmte Vollmachten, die jedoch nur »durante tantum expeditione« galten. Bald aber kündigte die Regierung die Militärseelsorge ganz mit der Begründung, sie sei mit der militärischen Disziplin unvereinbar. Doch blieb die getroffene Regelung kirchlicherseits in Kraft und Pius X. bestätigte sie am 14. September 1913 in einem Schreiben an den Kardinalerzbischof Ludwig Heinrich Luçon von Reims von neuem. Da jedoch in diesen Dekreten kein Oberer vorgesehen war, so wurden durch das Dekret der Konsistorialkongregation vom 19. November 1917 zwei bischöfliche Inspektoren, nämlich der Titularbischof von Gerasa und Koadjutor des Bischofs von Nancy, Karl Josef Eugen Ruch, und der Bischof von Gay, Gabriel Llobet, ernannt, mit dem Recht, alle Priester und Alumnen der Seminare zu visitieren und seelsorglich zu leiten »tamquam proprii eorum Ordinarii«. Durch Dekret derselben Kongregation vom 30. April 1918 wurde auch der Bischof von Fréjus und Toul, Felix Guillibert, zum weiteren Inspektor »tamquam proprius Ordinarius« bestellt. Die Besetzung der Rheinlande durch die französische Armee nach dem ersten Weltkriege machte das Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 1. Juni 1921 notwendig, durch das die französischen Militärgeistlichen und die Geistlichen der französischen Anstalten, die Militärpersonen, die Beamten der französischen Verwaltung je mit ihren Familien, die französischen Anstalten, Schulen und Krankenhäuser einem französischen Armee-

[7]) Archiv für katholisches Kirchenrecht 100, 1920, 137. AAS 20, 1928, 66. Vgl. 51, 1959, 386. AAS 29, 1937, 223.

[8]) AAS 19, 1927, 427.

[9]) AAS 17, 1925, 275; 25, 1933, 82.

bischof unterstellt wurden. Als solcher wurde der Titularbischof von Clisma, Paul Rémond, bestellt, der besondere Fakultäten, auch für die Eheschließung erhielt und kraft Vollmacht der Hl. Sakramentenkongregation vom 3. März 1922 auch einmal eine Ehenichtigkeitssache in erster Instanz entscheiden durfte. Das Institut des französischen Armeebischofs in den Rheinlanden erstand von neuem nach dem zweiten Weltkriege. Das Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 26. Juli 1952 brachte dann Frankreich eine neue, aber nur innerkirchliche Regelung der Militärseelsorge[10]).

h) In Spanien war die Entwicklung ähnlich wie in Österreich und Frankreich, so daß auch hier anfänglich die Militärseelsorge ganz unter den Diözesanbischöfen stand. Auf Bitten König Philipp's IV. gewährte am 26. September 1644 ein Privileg Innozenz' X. dem Großkaplan des Königs, dem Titularpatriarchen von Westindien, eine exemte Jurisdiktion über das spanische Heer und Klemens XII. »Quoniam in exercitibus« vom 4. Februar 1736 gab weitere Fakultäten auf 7 Jahre, gestattete ausdrücklich auch Trauungen, doch mußte denselben sowohl der Militärgeistliche wie auch der Ortspfarrer assistieren. Auf Bitten König Karl's III. waren dann am 10. März 1752 dem damaligen Patriarchen von Westindien, dem Kardinal Bonaventura de Cordova Spinula de la Corde weitere Fakultäten gegeben worden, die zu manchen Differenzen mit den Diözesanbischöfen führten. Diese Differenzen beseitigte das Breve Klemens XIII. »Apostolicae benignitatis« vom 14. März 1764, aber derselbe Papst erweiterte die Fakultäten durch das Breve »Cum in exercitibus« vom 27. August 1768. Die Feldgeistlichen erhielten nun Pfarrechte, freilich mit der 1736 getroffenen Einschränkung für Trauungen. Die jeweils nur auf 7 Jahre gegebenen Fakultäten wurden immer wieder erneuert. Die dem Armeebischof Untergebenen umschrieb näherhin Pius VII. »Compertum est« vom 12. Juni 1807 § 6 und Leo XIII. am 11. September 1883. Das Konkordat vom 16. März 1851 änderte nichts an der exemten Stellung der Militärseelsorge und Pius IX. »Maiestatis tuae« vom 8. April 1862 bestätigte sie von neuem. Doch vereinigte Leo XIII. »Paterno semper affectu« vom 21. April 1885 die Würde eines Titularpatriarchen von Westindien und die eines Heeresgeneralvikars für jetzt und in Zukunft mit dem erzbischöflichen Stuhl von Toledo, aber nur »ad honorem«; dieser bestellte dann einen »Pro-vicarius generalis«, der der »verus Ordinarius cleri et iurisdictionis castrensis in Hispania« war. Ein Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 7. Januar 1929 ernannte den Bischof von Badajoz, Raymundus Perez y Rodriguez zum Titularbischof von Sion, Pro Cappellanus Maior des katholischen Königs und zum Vicarius Castrensis der spanischen Truppen; dieser wurde dann schon am 30. Juli 1930 Patriarch von Westindien. Über die Militärseelsorge wurde mit der derzeitigen Regierung am 5. August 1950 eine besondere Konvention geschlossen, nach der ein Vicariatus Castrensis für die Land-, Wasser- und Luftstreitkräfte mit einem »Vicarius Generalis Castrensis« und erzbischöflichen Titel errichtet wurde, für dessen Ernennung die vereinbarten Normen für die Bestellung eines Diözesanbischofs maßgebend sein sollten. Die Gerichtsbarkeit über die Ehe wurde ganz den Diözesanbischöfen zugewiesen, doch behielten die niederen Kapläne die Pfarrechte. Ein Schreiben der Hl. Konsistorialkongregation vom 2. Juni 1951 wies die Bischöfe an, entsprechend Geistliche für die Heeresseelsorge zur Verfügung zu stellen. Das

[10]) Archiv für katholisches Kirchenrecht 2, 1857, 356 f. 102, 1923, 141. AAS 9, 1915, 118 ss.; AAS 7, 1915, 268; 9, 1917, 566; 10, 1918, 238, 44, 1952, 744 s. Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae, Romae 1912 ss., 17, 3; 25, 338.

Konkordat vom 27. August 1953 a. 3 bestätigte die genannte Konvention. Zum Heeresvikar und Titularerzbischof von Sion wurde bald der Bischof von Siguenza, Alois Munnoyerro, bestellt[11]).

i) Das Konkordat mit Jugoslawien vom 25. Juli 1935 a. 31 sah einen einheimischen Militärordinarius vor, dessen Ernennung vom Hl. Stuhl im Verein mit der Regierung und den Diözesanbischöfen erfolgen sollte. Für die Regelung im einzelnen war ein besonderes Statut nach dem Vorbild für Polen und Deutschland vorgesehen, allein das Konkordat wurde von der Kammer abgelehnt und ging daher nicht in Gesetzeskraft über[12]).

k) Am 17. Mai 1940 schloß der Hl. Stuhl mit der Republik Portugal ein Konkordat, in dem in a. 18 die religiöse Assistenz für die Truppen z. Z. eines Krieges garantiert ist. Das Amt des Feldvikars soll ein vom Hl. Stuhl im Verein mit der Regierung bestellter Bischof ausüben; in den Kolonialgebieten kann als solcher ein Bischof der betreffenden Kolonie fungieren. Mit Zustimmung der Regierung darf der Feldvikar einen Generalvikar ernennen; die Militärkapläne haben Pfarrechte[13]).

B) *In außereuropäischen Ländern*

a) Die mit den mittelamerikanischen Republiken Costarica, Guatemala, Honduras, Nicaragua und San Salvador am 7. Oktober 1852, 9. Juli 1861, 2. November 1861 und 22. April 1862 geschlossenen Konkordate räumten in den a. 24, 25, 25, 24 und 23 eine exemte Militärseelsorge ein[14]).

b) Zu diesen Staaten kommt noch Kolumbien hinzu, das eine exemte Heeresseelsorge durch das Konkordat vom 31. Dezember 1887 erhielt. Nähere Weisungen gab das Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 24. Dezember 1959. Hier ist heute der Kardinalerzbischof von Bogota, Alois Conchu, zugleich Feldvikar[15]).

c) Für die Republik Chile liegt zwar kein formelles Konkordat vor, allein die Einrichtung einer besonderen Feldseelsorge geschah doch auf Bitten des Präsidenten der Republik, so daß wir dieses Land gut unter die Rubrik der konkordatären Länder rechnen können. Die exemte Feldseelsorge wurde hier durch das Motuproprio Pius X »In hac beatissimi Petri Cathedra« vom 3. Mai 1910 errichtet und zwar für die Truppen zu Land und zu Wasser mit einem »Vicarius Castrensis sive Cappellanus Maior« an der Spitze. Dieser erhält Fakultäten wie andere Cappellani Maiores und kann diese subdelegieren. Dessen Sitz ist Santiago de Chile. Die Rechte wurden näherhin durch das Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 27. Dezember 1922 und durch Reskript vom 24. Juli 1948 präzisiert und etwa wichtige Akte saniert. Die niederen Kapläne, die Pfarrechte haben, sollen »signum simuliter aequatum ipsorum muneri (ex quo internosci possunt)« tragen. An Ort und Stelle sollen sie ihr Vollmachtschreiben innerhalb 3 Tagen dem zuständigen Pfarrer vorlegen. Gesetze über die Disziplin der Priester müssen vorher vom Hl. Stuhl bestätigt sein. Feldvikar und Titularbischof von Hierissos, Theodor Eugenin, vorher Apostolischer Administrator von Valdivia, ließ seine

[11]) Barbèri 2, 448; 3, 550 ss. 13, 138. Albert, F., Handbuch für die katholischen Feldgeistlichen des preußischen Heeres, Wilna 1918, 239. Leonis XIII Acta V, Romae 1886, 41. AAS 1, 1909, 547 ss. 21, 1929, 23; 22, 1930, 304; 43, 1951, 80 ss., 93, 565 s.; 45, 1953, 649.

[12]) Mercati, A. Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorita Civili, Roma 1919 ss. 2, 213.

[13]) Ebd. 238 s.

[14]) Ebd. 808, 819, 946, 958, 969.

[15]) Ebd. 1, 1057; AAS 51, 1959, 647; 52, 1960, 164.

Jurisdiktion durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 18. Mai 1956 auf die Familien der Soldaten, d. h. auf Frau, Kinder, bei ihnen wohnende Verwandte und Angestellte ausdehnen. Durch Dekret derselben Kongregation erhielt der genannte, im 71. Lebensjahre stehende Feldvikar einen Weihbischof, nämlich den Titularbischof von Bareta, Hermann Frias Hurtado, vorher Bischof von Antofagasta. Derzeitiger Feldvikar ist R. D. Franz Xaver Gillmore Stock[16]).

d) Schließlich ist noch die Republik San Domingo zu erwähnen, die im Konkordat vom 16. Juni 1954 a. 17 den Truppen zu Land, Wasser und in der Luft die religiöse Assistenz unter dem Erzbischof von San Domingo garantierte. Das Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 23. Januar 1958 regelte die Verhältnisse im einzelnen und ein zweites vom 11. Februar 1958 bestellte den derzeitigen Erzbischof von San Domingo, Richard Pittini, zum ersten Feldvikar[17]).

II. Die innerkirchliche Regelung

A) *In Europa*

a) Im heutigen Belgien ist eine exemte Militärseelsorge schon am Ende des 16. Jahrhunderts eingerichtet worden. Klemens VIII. gab am 20. Januar 1597 dem Erzbischof von Mecheln volle Jurisdiktion über das damals in den Niederlanden stehende spanische Heer. Seit Beginn des vorigen Jahrhunderts erhielten auch manche Priester besondere Vollmachten für die Seelsorge der Soldaten in Kriegs- und Friedenszeiten, z. B. gab Pius VII. solche am 16. Januar 1818 und 30. Januar 1821 dem Priester Johann Anton Bugdens aus der Diözese Gent als Cappellanus maior. Im heutigen Königreiche Belgien aber entstand der Gedanke an eine besondere Heeresseelsorge erst im ersten Weltkriege. Auf Bitten des Kaplans Petrus Franz Xaver Temerman gewährte Benedikt XV. am 4. Mai 1915 den Priestern des belgischen Heeres alle jene Fakultäten, wie sie Pius IX. am 6. Juli 1875 und Pius X. am 14. September 1913 den französischen Heeresgeistlichen gegeben hatte. Bald aber nahm der Kardinalerzbischof Desiderius Mercier von Mecheln die Sache in die Hand und auf seine Bitte hin bestellte die Hl. Kongregation für außerordentliche Angelegenheiten am 27. August 1915 den Priester Johann Marinis zum »Cappellanus maior seu Vicarius Castrensis« als Ordinarius für die Priester und Kleriker des Heeres für Kriegsdauer mit dem Recht, niedere Kapläne zu bestellen, diese zu ersetzen, zu suspendieren, auch einen oder mehrere Priester zu ernennen, die den Großkaplan »vicaria cum potestate« unterstützten; doch sollte nach einem weiteren Reskript vom 14. Dezember 1915 die Jurisdiktion nur eine mit den Diözesanbischöfen »kumulative« sein. Dies wurde mit den Worten begründet, »id cum tuendae ecclesiasticae disciplinae, tum spirituali eorundem (sc. sacerdotum, clericorum et novitiorum) bono provehendo esse quam maxime profuturum«. Zu einer dauernden Einrichtung wurde die besondere Militärseelsorge aber erst durch das Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 7. September 1957[18]).

b) In den heutigen Niederlanden, in denen nur etwas mehr als 1/3 der Bevölkerung katholisch ist, wurde eine besondere Militärseelsorge erst durch das Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 16. April 1957 eingerichtet[19]).

[16]) AAS 2, 1910, 501 ss.; 48, 1956, 803 s.; 49, 1957, 862; 51, 1959, 829. Sacrae Romanae Rotae Decisiones 34, 835 ss.
[17]) AAS 48, 1956, 443; 50, 1958, 480 ss., 483.
[18]) Albert 237. Barbèri 15, 371. AAS 7, 1915, 268, 463 s.; 8, 1916, 17 f., 49, 1957, 940 ss.
[19]) AAS 49, 1957, 742 ss.

c) In Großbritannien, wo heute durchschnittlich etwa nur 1/10 der Bevölkerung zur katholischen Kirche gehört, wurde bereits durch das Dekret der Hl. Propagandakongregation vom 15. Mai 1906 eine exemte Heeresseelsorge geschaffen und zwar unter der Jurisdiktion des jeweiligen Erzbischofs von Westminster. Doch wurde diese letztere Bestimmung während des ersten Weltkrieges durchlöchert, indem durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 30. Oktober 1917 der älteste Militärgeistliche Wilhelm Keatinge zum Titularbischof von Metellopoli und Feldvikar für die geistlichen Angelegenheiten der Truppen bestellt wurde. Auf Ansuchen des damaligen Erzbischofs von Liverpool und Apostolischen Delegaten, nunmehrigen Kardinalerzbischofs von Westminster, Wilhelm Godfrey, wurde dann durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 21. November 1953 eine Neuregelung mit einem bischöflichen Feldvikar mit dem Sitz in London getroffen[20]).

B) *In außereuropäischen Ländern*

a) Von den nordamerikanischen Staaten ist hier zuerst Kanada zu nennen, das durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 17. Februar 1951 einen Feldvikar erhielt, der jedoch stets ein Residenzialbischof des Landes ist. Z. Z. ist dies der Erzbischof von Quebec, Mauritius Roy. Das Vikariat hat aber seinen Sitz in Ottawa, wo auch ein Metropolit residiert[21]).

b) Zu erwähnen sind hier ferner die Vereinigten Staaten, in denen jedenfalls in neuester Zeit eine besondere Feldseelsorge existierte. Während des ersten Weltkrieges wurde durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 24. November 1917 der damalige Titularbischof von Tagaste und Weihbischof von New York, Patrik Hayes, hernach Kardinalerzbischof von New York, zum bischöflichen Ordinarius der Truppen zu Wasser und zu Land bestellt. Ihm folgte im Amte als Militärvikar für alle Truppen am 11. Dezember 1939 der am 15. April 1939 zum Erzbischof von New-York ernannte Franziskus Spellman nach. Dieser suchte beim Hl. Stuhl darum nach, daß die sel. Jungfrau Maria von der Unbefleckten Empfängnis zur Patronin des Heeres bestimmt werde, was durch das Breve Pius XII. »Exponendum Nobis« vom 8. Mai 1942 geschah. Eingehender geregelt wurden die Verhältnisse auf Bitten desselben Kardinalerzbischofs durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 8. September 1957. Der Sitz des Vikariats ist immer New York und dessen jeweiliger Erzbischof ist ständiger Feldvikar; ihm stehen Weihbischöfe zur Seite[22]).

c) In Südamerika haben drei Länder eine besondere Feldseelsorge. In der Republik Brasilien wurde ein Feldvikar durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 6. November 1950 eingerichtet. Feldvikar ist immer der Erzbischof von San Sebastiano di Rio de Janeiro[23]).

d) Durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 17. Dezember 1956 wurde der Titularerzbischof Philipp Jakob Hermosa y Sarmiento, früher Residenzialbischof von Cuzco, zum Feldvikar der Truppen von Peru bestellt. Trotz eifriger Bemühungen ließ sich nicht ermitteln, wann dieses Feldvikariat kanonisch errichtet wurde, vermutlich geschah dies 1955[24]).

---

[20]) AAS 40, 1907, 308 f.; AAS 9, 1917, 567; 46, 1954, 144 ss.

[21]) AAS 43, 1951, 47 ss.; 48, 1956, 628.

[22]) AAS 34, 1942, 221 s.; 49, 1957, 970 ss. Gütige Mitteilung des Militärordinariats in New York vom 9. 7. 1959.

[23]) AAS 43, 1951, 91 ss.

[24]) AAS 49, 1957, 38.

e) Argentinien erhielt durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 8. Juli 1957 eine eigene Militärseelsorge. Das Feldvikariat ist in Buenos Aires. Zum ersten Feldvikar wurde der Erzbischof von Cordoba, Firminius Aemilius Lafitte, bestellt[25]); z. Z. hat dieses Amt Kardinalerzbischof Antonius Caggiano von Buenos Aires inne.

f) Das letzte hier zu berücksichtigende Land sind die Philippinischen Inseln, die auf Bitten des Erzbischofs von Manila, Gabriel M. Reyes, durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 8. Dezember 1950 eine besondere Feldseelsorge erhielten. Der Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Manila, Rufinus J. Sancto, ergänzte das vorgenannte Dekret noch dadurch, daß er in Rom um Bestätigung der sel. Jungfrau Maria von der Unbefleckten Empfängnis als Patronin des Philippinischen Heeres nachsuchte, was Pius XII. durch das Breve »Quidquid« vom 16. Juli 1958 gewährte[26]).

III. Die Instruktion der Hl. Konsistorialkongregation vom 23. April 1951[27])

Die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches von 1917 über die Militärseelsorge sind ganz kurz. In c. 451 § 3 heißt es einfach: »Circa militum cappellanos sive maiores sive minores, standum peculiaribus Sanctae Sedis praescriptis.« Im neuen orientalischen, 1957 erschienenen Kirchenrecht ist der Wortlaut ein wenig anders: »De militum cappellanis sive maioribus sive minoribus serventur Sedis Apostolicae praescripta, firmo can. 260 § 1,« d. h. Sache des Patriarchen ist es, »Praescripta de militum cappellanis ferre.« Der Hl. Stuhl hatte also leichtes Spiel, die bisher im Kirchenrecht für die Militärseelsorge geltenden allgemeinen Normen abzuändern; die kirchlichen Gesetze über die Militärseelsorge, soweit sie im Kodex enthalten sind, berührt eine Abänderung kaum.

A) *Die Exemtion*

Aus den unter I. gemachten Ausführungen ergibt sich, daß eine ganze Reihe von Ländern bisher eine exemte Militärseelsorge hatte. Soweit diese auf Konkordaten beruht, bleibt sie natürlich kraft des c. 3 exemt. Auch nach dem Inkrafttreten des Kodex hat der Hl. Stuhl noch verschiedenen Ländern eine exemte Militärseelsorge eingeräumt oder zugestanden. Wir nennen hier Polen, Litauen, Tschechoslowakei und Deutschland. Aber es läßt sich auch feststellen, daß mehrere Konkordate den Ausdruck »exemt« vermeiden. So die mit Italien, Österreich, Jugoslawien, Portugal, Spanien, San Domingo. Es hat dies offensichtlich seinen Grund darin, daß die volle Exemtion der Militärseelsorge zu gewissen Differenzen mit den Diözesanbischöfen und dem Diözesanklerus führte. Ganz klassisch ist ja hier die Haltung der französischen Prälaten, die eine exemte Seelsorge nur während des Krieges außerhalb Frankreichs zuließen. Auch bei uns in Deutschland sind Stimmen gegen die Exemtion laut geworden. Als der Fürstbischof von Diepenbrock von Breslau, wenn auch nur für seine Person, von Rom besondere Vollmachten für eine exemte preußische Militärseelsorge bekam, verhielten sich die Bischöfe ziemlich kühl und weigerten sich unter Führung des Kardinalerzbischofs von Geissel von Köln, entsprechende Kräfte zur Verfügung zu stellen. Der sel. Bischof von Mainz, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, verfaßte

[25]) AAS 49, 1957, 866 ss., 869.
[26]) AAS 44, 1952, 743 ss.; 51, 1959, 32; 52, 1960, 105.
[27]) AAS 43, 1951, 562 ss.

sogar einen Artikel »Die Gefahren der exemten Militärseelsorge[28]). Diesen gegenteiligen Bestrebungen der Diözesanbischöfe ist nunmehr in der neuen Instruktion Rechnung getragen. Das Wort »Exemtion« ist völlig verschwunden, dem Feldvikar kommt zwar eine »ordinaria, at specialis iurisdictio in spirituale bonum commissorum fidelium exercenda« zu, aber diese ist nicht »exclusiva, ideoque personas, stationes ac loca militibus reservata ... ab Ordinarii loci potestate minime subtrahit: quae iurisdictio nullo modo exemptionem, nec munus cappellani militum a dioecesi excardinationem parit«. Diese neuere Regelung machte sich schon etwas früher geltend. In Italien und Belgien konnten wir sie schon während des ersten Weltkrieges feststellen. Polen, Litauen und die Tschechoslowakei erhielten zwar noch 1925, 1927 und 1928 eine voll exemte Militärseelsorge zugestanden, aber das 1935 für Deutschland ergangene, wohl auch mit den deutschen Diözesanbischöfen beratene Statut weist bereits andere Grundsätze auf. Zwar ist auch in ihm noch von einer »ordinaria iurisdictio« die Rede, aber es ist doch beigefügt, »eademque ceteris Ordinariis non obnoxia«. Die Militärgeistlichen sind verpflichtet, die Diözesanverordnungen für den Klerus und den Gottesdienst zu beachten, selbst die gesetzmäßigen örtlichen Gewohnheiten zu berücksichtigen. Hinsichtlich der Eheschließung hat der Diözesanbischof eine »potestas cumulativa« mit dem Feldvikar, auch ist auf die Vorschrift des c. 1097 § 2 verwiesen, nach der die Trauung in der Regel vom Pfarrer der Braut vorgenommen werden solle. Bei Errichtung von Militärpfarreien sollen vorher die Bischöfe, »quorum interest«, befragt werden; dasselbe soll bei Ernennung der Militärpfarrer geschehen, jedenfalls soll den Bischöfen die Ernennung dieser Geistlichen angezeigt werden. Auch bei etwaigen Versetzungen ist diese Norm einzuhalten. Die Aufnahme in den Militärklerus hat nur eine »aggregatio« zur Folge, aber keine »excardinatio«. Eine etwaige Kontroverse bei Ausübung des Amtes oder in anderen Dingen, die zum forum ecclesiasticum gehören, soll zwischen dem clerus castrensis und dem clerus dioecesanus »pro bono et aequo componatur ab Ordinariis utriusque partis«; ist ein solcher Ausgleich nicht möglich, dann soll die Angelegenheit dem Hl. Stuhl vorgelegt werden. Auch die Gerichtsbarkeit des Feldpropstes ist beschränkt. Ehesachen kann er an sich nicht behandeln, außer es handelt sich nur um Trennung von Tisch und Bett, die die Konkordate mit Italien und Österreich selbst den bürgerlichen Gerichten zugestehn. Zweite Instanz ist jeweils die Berliner bischöfliche Kurie. In Strafsachen der Geistlichen, die nach c. 1576 einem Kollegialgericht vorbehalten sind, hat auch der zuständige Heimatbischof des Delinquenten, »si pro sua prudentia opportunum iudicaverit«, das Recht, zu verlangen, daß unter die Richter auch ein Mitglied seines Diözesangerichtes aufgenommen wird.

Unsere Instruktion sucht das Verhältnis des Feldvikars zu den Diözesanbischöfen noch näherhin zu regeln, indem sie bestimmt, daß die Diözesanbischöfe und die Ortspfarrer ihre Vollmachten gegenüber dem Untergebenen des Feldvikars »tantum secundario« ausüben sollen. Es sollen darüber noch nähere Vereinbarungen unter den Beteiligten getroffen werden, besonders über die Ausübung der Seelsorge »extra militum septa«. Ferner schreibt die Instruktion vor, so oft neue für die Soldaten bestimmte Gebäude, Schiffe oder Flugzeuge einzuweihen sind, oder in ähnlichen Fällen, soll die Norm gelten, daß der Feldvikar die Funktion vornimmt, wenn die Zeremonie von der Heeresleitung gewünscht wird. Ist dieser aber verhindert, dann steht die Funktion dem Diözesanbischof

[28]) Pohl 189. Archiv für katholisches Kirchenrecht 58, 1887, 434 ff.

kraft eigenen Rechts zu, doch muß dieser vorher vom Feldvikar benachrichtigt sein. Wird aber die Funktion von den bürgerlichen Behörden angeregt, dann ist allein der Diözesanbischof für dieselbe zuständig.

Ganz genommen ist nach der Instruktion den Feldvikaren die Ausübung einer Gerichtsbarkeit. Für Zivil- und Strafsachen der Untergebenen soll der Feldvikar irgend ein Bischöfliches oder Metropolitangericht mit Approbation des Hl. Stuhles ein für allemal bestimmen. Es entspricht dies einer Regelung, die wir in c. 1594 § 2 auch für die zweite Instanz der Metropoliten finden; die genannte Norm fügt sich daher gut in das allgemeine Recht ein. In manchen Fällen ist freilich der Hl. Stuhl, wie weiter unten auszuführen ist, dem erwähnten Grundsatz wieder untreu geworden. Für die Zuständigkeit einer Behörde ist dann auch noch die Bestimmung von Wert, daß es für das Militär keine besonderen Normen für das Domizil gibt, sondern einfach die Grundsätze des c. 92 §1 maßgebend sind, d. h. es gibt nur ein Domizil in der Pfarrei oder Diözese.

B) *Der Feldvikar*

In c. 451 § 3 ist die Rede von einem »cappellanus maior«; damit ist der Oberhirte der Militärseelsorge gemeint. Hier bringt das neue Recht eine Änderung. Dieser Ausdruck ist in der Instruktion nicht mehr zu finden. Der bisherige »Cappellanus maior« trägt nunmehr den Amtstitel »Vicarius castrensis«, also Feldvikar. Zwar nicht nach unserer Instruktion, aber doch nach allen neueren Dekreten für die Feldseelsorge ist der Ausdruck »Cappellanus maior« dem Generalvikar des Feldvikars vorbehalten.

Die Jurisdiktion des Feldvikars ist eine ordentliche, keine vom Hl. Stuhl delegierte mehr, wie dies bisher vielfach in den Dekreten des Hl. Stuhles der Fall war; diese räumten ihm meistens das Recht zur Subdelegation ein. Wie sich aus dem Titel des Oberhirten ergibt, ist auch jetzt noch seine Jurisdiktion eine »vicaria«, nicht eine »propria« (vgl. c. 197 § 2). Der Feldvikar kann daher seine Vollmachten delegieren und subdelegieren nach den Normen des allgemeinen Rechts (c. 199 §§ 1, 3–5).

Im Gegensatz zur Jurisdiktion der Diözesanbischöfe ist aber die des Feldvikars keine territoriale, sondern eine personale. Sie erstreckt sich nur auf bestimmte Personen, die zum Heere gehören. Welche Personen im einzelnen hier in Betracht kommen, sagt unsere Instruktion nicht. Dies überläßt sie der Regelung der einzelnen Länder, natürlich unter Approbation durch die Hl. Konsistorial- bzw. Propagandakongregation. Es muß hier auch die staatliche Gesetzgebung etwas berücksichtigt werden. Unsere Instruktion hebt nur hervor, daß der Feldvikar über die Truppen auch Jurisdiktion hat, wenn diese »in militum stationibus et in locis militibus peculiariter adsignatis commorentur«.

Was die Rechte des Feldvikars im einzelnen anlangt, so hebt die Instruktion hervor, daß er das Recht hat, den Ordo Divini Officii für die Militärkapläne aufzustellen, natürlich unter Wahrung der Normen des allgemeinen Rechts. Diesen Ordo dürfen die Militärkapläne überall gebrauchen, wenn sie für die Truppen den Gottesdienst halten; auch andere Priester, die in den Kirchen und Oratorien, die speziell für die Soldaten reserviert sind, zelebrieren, müssen sich nach diesem Ordo richten. Freilich ein Recht auf Nennung des Namens im Kanon kommt dem Feldvikar nicht zu, da dies nur den Prälaten mit eigenberechtigter Gebietshoheit zusteht[29]). Außerdem nennt die Instruktion auch das

[29]) C. S. Rituum 8. 3. 1919, AAS 11, 1919, 145.

Recht, für den Empfang der hl. Weihen und den Eintritt in ein Kloster die nach dem Recht erforderlichen litterae testimoniales auszustellen (cc. 993 s; 544 §§ 2–4). Wie die Bischöfe ihres Landes erhalten die Feldvikare auch die sog. Quinquennal- oder Dezennalfakultäten.

Die Applikationspflicht, wie sie die Diözesanbischöfe nach c. 339 haben, obliegt den Feldvikaren an sich nicht; aber wenn sie ein gutes Gehalt haben, dann sollen sie wenigstens an den in c. 306 genannten Tagen, d. h. an den 11 Festen, an denen die Apostolischen Vikare und Präfekten für ihre Untergebenen applizieren müssen, für die ihnen anvertrauten Truppen das hl. Opfer feiern[30]).

Vermißt werden in der Instruktion Normen über die Bestellung eines General- und Kapitelsvikars sede vacante, auch solche über ein Consilium, das den Feldvikar bei schwierigen Angelegenheiten berät; dieses letztere ist um so auffallender, da das Recht jedem Ordinarius und jedem Ordensoberen einen solchen Rat beigibt (cc. 302, 391 § 1, 423 ss., 516 § 1). Die Dekrete der Hl. Konsistorialkongregation für die einzelnen Länder ergänzen hier die Instruktion vorteilhaft.

Zum Statusbericht an den Hl. Stuhl, d. h. an die Hl. Konsistorialkongregation sind die Feldvikare alle 3 Jahre verpflichtet, beginnend mit dem 1. Januar 1952. Es ist dieses etwas auffallend, da die Diözesanbischöfe nach c. 340 § 1 nur alle 5 Jahre einen solchen Bericht einsenden müssen. Wie für die Diözesanbischöfe hat der Hl. Stuhl auch für die Feldvikare ein besonderes Frageschema aufgestellt, das durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 20. Oktober 1956 veröffentlicht wurde[31]). Dieses weist 146 Fragen auf. Die Visitatio ad Limina obliegt den Feldvikaren nach der Instruktion nicht, doch wurde sie für dieselben durch Dekret der Hl. Konsistorialkongregation vom 28. Februar 1959 allgemein vorgeschrieben und zwar in der Weise, wie sie für die Diözesanbischöfe des Landes im Recht vorgesehen ist, d. h. also für die in Europa residierenden Feldvikare alle 5 Jahre, für die außereuropäischen alle 10 Jahre (c. 341). Ist der Feldvikar verhindert, diesen Besuch persönlich zu machen, dann darf er mit Erlaubnis des Hl. Stuhles seinen Weihbischof oder Cappellanus Maior oder Generalvikar schicken[32]). Ergänzend sei hier hinzugefügt, daß der Feldvikar dem Welt- oder Regularklerus angehören kann[33]). Er muß nicht Bischof sein, doch ist dies nach dem Partikularrecht vielfach der Fall.

C) *Die niederen Kapläne*

Die niederen Kapläne haben nach der Instruktion die Rechte und Pflichten von Pfarrern, »congrua congruis referendo«, was soviel bedeutet wie sinngemäß (vgl. cc. 664 § 1, 675, 681). Das ist gemeinrechtlich eine Neuerung. Bisher galten sie nicht als veri parochi, da ihnen die Pfarrei nicht in titulum verliehen war und sie als ad nutum Vicarii Castrensis amovibel galten[34]). Beide Schwierigkeiten dürften heute behoben sein, denn c. 216 § 4 kennt »paeroeciae personales« und die cc. 454 §§ 1, 3, 4 und 2157 § 1 lassen parochi amovibiles allgemein zu. Allein zu berücksichtigen ist, daß ihre Jurisdiktion nicht »propria«, sondern nur »vicaria« ist; man darf sie deshalb auch heute noch nicht als wirkliche Pfarrer im Rechtssinn betrachten und etwa die Vorschriften für die Pfarrbefähigungsprüfung (c. 459)

[30]) Vgl. S. C. Concilii 22. 5. 1909, AAS 1, 1909, 546 ff. Albert 261 ff.
[31]) AAS 49, 1957, 150 ff.
[32]) AAS 51, 1959, 272 ss.
[33]) Schema für den Statusbericht n. 24, AAS 49, 1957, 151.
[34]) S. C. Concilii 22. 5. 1909 AAS 1, 1909, 550 s.

auf sie anwenden. Die Applikationspflicht haben die Militärkapläne kraft besonderer Bestimmung zwar nicht, doch kann sie ihnen der Feldvikar im Umfang des c. 306, d. h. wie für die Quasipfarrer in der Mission auferlegen. Fast etwas auffallend ist es, daß die Instruktion auf die so wichtige Trauungsberechtigung der Militärpfarrer gar nicht eingeht, auch c. 1097 § 2, nach dem die Trauung in der Regel vom Pfarrer der Braut vorgenommen werden soll, nicht erwähnt. Diesen Mangel beheben aber mehrere Dekrete der Hl. Konsistorialkongregation für die einzelnen Länder. Trotz dieses Mangels ist aber die Sache klar. Die Trauungsvollmacht fällt unter die »munera et obligationes parochorum«. Da aber die Jurisdiktion des Feldvikars keine ausschließliche ist, so ist die des Diözesanbischofs nicht geschmälert und dementsprechend hat auch der Ortspfarrer Trauungsvollmacht. Irgendwelche Vorschrift, daß einer Trauung sowohl der Ortspfarrer wie der Militärpfarrer assistieren müssen, fehlt; es wäre dies auch entschieden zu umständlich[35]).

Die Instruktion weist die Militärgeistlichen auch an (»studeant«), den durch c. 131 vorgeschriebenen Konferenzen der Diözesangeistlichen anzuwohnen.

Was die Kleidung anlangt, so sollen sich die Feldgeistlichen an die gesetzmäßigen örtlichen Gewohnheiten halten und nicht etwa eine Militäruniform anlegen, es sei denn, daß dies die Aufgaben oder staatliche Gesetze verlangen. Doch müssen sie in diesem letzteren Falle ein »peculiare signum« ihres geistlichen Amtes tragen. In den beiden Weltkriegen trugen bei uns in Deutschland die Feldgeistlichen Uniform und ein Kreuz mit einem Crucifixus auf der Brust. Wenn im Lande üblich, soll auch die Tonsur nicht fehlen.

Entgegen der Auffassung mancher Autoren können auch die niederen Kapläne dem Ordensstande entnommen werden, doch soll darauf gesehen werden, daß in ihrer Garnison eine Niederlassung ihres Ordens ist[36]).

IV. Die Bestimmungen für die einzelnen Länder

Die Instruktion der Hl. Konsistorialkongregation vom 23. April 1951 ist ein Rahmengesetz, d. h. es enthält allgemeine Richtlinien, die aber für die Praxis einer Ergänzung bedürfen.

A) *Die Jurisdiktion des Feldvikars*

Die Instruktion sagt, die Jurisdiktion der Feldvikare sei keine exclusiva, die Konsistorialdekrete gebrauchen dafür mehrfach den Ausdruck »cumulativa«, der längst in der Literatur gebräuchlich ist und auch im Kodex in den cc. 631 § 2 und 774 § 1 vorkommt. Im ersteren Kanon ist bestimmt, daß über einen Pfarrer aus dem Ordensstande sowohl der Bischof wie der Ordensobere Rechte haben, und im letzteren ist jeder Pfarrkirche ein Taufbrunnen eingeräumt, aber unter Wahrung der Rechte anderer Kirchen auf einen solchen, vor allem der bischöflichen Kathedrale als der Mutterkirche der ganzen Diözese. Auf die Militärseelsorge angewandt findet sich der Ausdruck cumulativa bereits in den Dekreten für Brasilien, die Philippinischen Inseln und Kanada. Er begegnet uns aber auch schon im Statut von 1935 für Deutschland, hier freilich in beschränktem Umfang,

[35]) Albert 293 ff.

[36]) Scheuermann, A., Die Exemtion nach geltendem kirchlichen Recht, Paderborn 1938, 223 A. 14. S. Congregatio Religiosorum 2. 2. 1955, AAS 47, 1955, 93 ss.

nämlich nur mit Beziehung auf die Eheschließung; es heißt hier, bei den Eheschließungen soll die Norm des c. 1097 § 2 beachtet werden, nach der für die Eheschließungen in der Regel der Pfarrer der Braut zuständig sei, doch bezeichnet das Statut hier die Jurisdiktion der Militärpfarrer als »cumulativa cum Ordinario et parocho loci vel sacerdote ab alterutro delegato«. Die Sache ist hier in Deutschland verständlich, denn nach dem Breve »Cum pro apostolici« vom 6. Dezember 1913 mußten in Preußen bei Trauungen zwischen einer zum Heere gehörigen Person und einer dem Ortspfarrer unterstehenden beide Geistlichen, d. h. der Militärpfarrer und der Ortspfarrer zugleich assistieren[37]). Der Ausdruck »iurisdictio cumulativa« im allgemeinen, nicht bloß auf das Ehesakrament beschränkt, begegnet zuerst in der mit Spanien am 5. August 1950 abgeschlossenen Konvention. Die Neuregelung, d. h. die Abschaffung der ausschließlichen Jurisdiktion des Feldvikars fanden wir aber bereits in den während des ersten Weltkrieges für die italienischen und belgischen Truppen ergangenen Dekreten. Sicher dürfte aber sein, daß wir neuerdings den spanischen Bischöfen unsere Rechtsänderung zu verdanken haben. In der spanischen Konvention finden wir ja auch zum ersten Mal die Bestimmung, daß die Militärkapläne hinsichtlich der Disziplin auch »ratione loci« unter dem Diözesanbischof stehen und dieser über sie eine Vigilanz ausüben darf, bei casus urgens diese auch bestrafen kann, freilich unter sofortiger Benachrichtigung des Feldvikars, eine Norm, die wir dann auch in den Dekreten für Brasilien, die Philippinischen Inseln und Kanada und den meisten anderen Dekreten finden.

In einer ganzen Reihe von Dekreten der Hl. Konsistorialkongregation ist die Jurisdiktion des Feldvikars gegenüber dem Diözesanbischof noch etwas näher abgegrenzt, entschieden besser als in der Instruktion von 1951. Es heißt, daß an Orten, die den Soldaten vorbehalten sind, zuerst der Feldvikar und erst in zweiter Linie, d. h. wenn dieser und seine Kapläne abwesend oder verhindert sind, der Diözesanbischof Jurisdiktion hat, dann freilich nicht vi delegationis, sondern iure proprio. So in den Dekreten für Brasilien, die Philippinischen Inseln, Kanada, Frankreich, Großbritannien, Holland, Argentinien, Belgien, die Vereinigten Staaten und San Domingo.

Nicht unerwähnt sei, daß mehrfach die Beichtjurisdiktion aus praktischen Gründen etwas ausgedehnt ist. So sehen die Dekrete für Frankreich, Belgien, Kanada, die Vereinigten Staaten und San Domingo vor, daß die Militärgeistlichen an Orten, die den Soldaten vorbehalten sind, die Beichten aller Gläubigen, somit auch jener, die an sich unter der Jurisdiktion des Diözesanbischofs stehen, hören dürfen. Das ist eine Ausnahme, die praktisch notwendig ist, und deren Ausdehnung auch auf andere Länder wünschenswert wäre. Vielfach freilich werden die Militärgeistlichen auch zugleich die Beichtvollmacht vom Diözesanbischof haben.

An sich hat jeder Ordinarius auch eine potestas iudicialis. Es ist entschieden auffallend, daß diese in der Instruktion von 1951 den Feldvikaren nicht zugewiesen ist. In den Dekreten für die einzelnen Länder aber ist dieser Punkt verschiedentlich erwähnt und geregelt. Volle potestas iudicialis haben der polnische, belgische, dominikanische Feldvikar und der der Vereinigten Staaten, für die die Bischöfe von Warschau, Gent, Santiago de los Caballeros und Philadelphia zweite Instanz sind; hiebei ist freilich zu berücksichtigen, daß die Feldvikare für Belgien, San Domingo und die Vereinigten Staaten ständig Residenzialbischöfe

[37]) S. C. Consistorialis 19. 4. 1956, AAS 48, 1956, 628. Albert 293.

sind und als solche auch Gerichtsbarkeit haben. In Kolumbien ist merkwürdigerweise sowohl in Straf- wie in Streitsachen die bischöfliche Kurie in Medellin erste und die des Feldvikars, d. h. die Metropolitankurie in Bogota zweite Instanz. In Deutschland sind von der Gerichtsbarkeit des Feldpropstes die Ehenichtigkeitsklagen ausgenommen, so daß er hier nur über Trennung von Tisch und Bett entscheiden kann. In Spanien gehören die Ehesachen überhaupt zur Zuständigkeit des Diözesanbischofs. Zweite Instanz ist für Deutschland die bischöfliche Kurie von Berlin; für Spanien ist in der Konvention keine solche Instanz vorgesehen.

Die Jurisdiktion der Feldvikare ist nicht territorial abgegrenzt, sie erstreckt sich nur auf die zum Heer gehörigen Personen, sie ist somit personal. Welche Personen das näherhin sind, bestimmen die einzelnen Dekrete. Hier haben wir eine ziemliche Verschiedenheit. Das Statut für Polen schließt hier auch die Arbeiter in den Lagern, die Musiker, die Frauen der Soldaten und deren Kinder bis zum 21. Lebensjahre, sowie die in Gefängnissen eingesperrten Soldaten ein. Dem Feldvikar unterstehen hier auch die Militärschulen, die Militärwaisenhäuser und -altersheime samt dem zugehörigen Personal. Das Deutsche Konkordat hebt besonders die Beamten des Heeres hervor und das dazugehörige Statut will auch die Frauen und die eigenen, sowie die adoptierten Kinder bis zum 21. Lebensjahre eingeschlossen wissen, solange sie im väterlichen Hause wohnen. Dazu kommen dann noch in Deutschland und in den Vereinigten Staaten die katholischen Frauen und Kinder eines akatholischen Mannes und Vaters. Ausgeschlossen von der Zugehörigkeit zum Heerespfarramt sind aber die vom Gatten und Vater getrennt lebenden Frauen und Kinder. Verschiedene Dekrete heben auch noch die im Hause wohnenden Verwandten und Angestellten hervor. In Brasilien und auf den Philippinischen Inseln gehören zum Heer auch die Polizei (publicae securitatis custodes), in Brasilien auch die Feuerwehr, in den Vereinigten Staaten auch die Coast Guard, National Guard, Air National Guard und die Civil Air Patrol, wenn deren Angehörige wie die Soldaten gemeinsam leben, und in Spanien selbst Cuerpo de la Guardia Civil y de la Policia Armada. In Kanada und den Vereinigten Staaten gibt es auch Orte, die nur von Truppen mit ihren Familien besiedelt sind. Hier stehen natürlich alle unter der Jurisdiktion des Feldvikars; die des Diözesanbischofs kommt erst in zweiter Linie in Frage. Natürlich fallen unter die Jurisdiktion des Feldvikars auch jene Gebäude, die ausschließlich militärischen Zwecken dienen, z. B. Kasernen, Festungswerke, Lazarette, Gefängnisse, Schulen, Akademien, Garnisonskirchen und -oratorien. Dies hebt das deutsche Statut eigens hervor; insofern ist natürlich die Jurisdiktion auch territorial umschrieben.

B) *Der Feldvikar*

Die Dignität des Feldvikars ist entweder ganz selbständig oder aber mit der Würde eines Diözesanbischofs verbunden. Dieses letztere fanden wir früher besonders in Spanien und Großbritannien, neuerdings aber findet sich dies öfters; z. B. ist das Amt des Feldvikars verbunden in Brasilien mit dem erzbischöflichen Stuhl von San Sebastiano di Rio de Janeiro, in den Vereinigten Staaten mit dem von New York, in San Domingo mit dem daselbst, ebenso sind in Litauen, Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Kolumbien immer die Erzbischöfe von Kowno, Paris, Mecheln, Utrecht und Bogota zugleich Feldvikare. In Kanada lautet der Text einfach «unus ex Ordinariis locorum Canadensibus«. Auch in Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei sind z. Z. Residenzialbischöfe Feldvikare; dies ist aber nicht de iure, sondern nur de facto. Titularbischöfe

verwalten das Amt in Italien, Ungarn, Polen, Spanien, Großbritannien, Chile, Peru und Argentinien.

Ob der Feldvikar die bischöfliche oder erzbischöfliche Würde hat, ist jeweils im Dekret bestimmt. In Italien und Spanien haben die Feldvikare einen erzbischöflichen Titel, in den meisten anderen Ländern sind sie heute Titularbischöfe. In den Vereinigten Staaten sind dem Feldvikar auch Weihbischöfe beigegeben, die natürlich auch vom Hl. Stuhl ernannt werden und dieselben Aufgaben haben, wie sie im Kodex nach cc. 350 ss. den Weihbischöfen zugewiesen sind; diese haben hier auch die Vollmacht, an Orten, die den Soldaten vorbehalten sind, beichtzuhören.

Was die Bestellung der Feldvikare anlangt, so gilt als Regel, daß dieselben jeweils vom Hl. Stuhl ernannt werden. Ein Vorschlagsrecht haben bisweilen die Bischöfe. Wieweit auch die weltliche Gewalt beteiligt ist, beruht auf besonderen Vereinbarungen in den Konkordaten.

C) *Die Kurie des Feldvikars*

Naturgemäß ist die Kurie des Feldvikars an seinem Wohnsitz. Allein dies ist nicht immer der Fall; in Belgien ist sie in Brüssel, in Großbritannien in London, in Canada in Ottawa, in Argentinien in Buenos Aires, in Chile in Santiago de Chile; bei uns in Deutschland ist sie z. Z. in Bonn, am Sitz der Regierung.

Die Dekrete für Argentinien, Belgien und San Domingo schreiben vor, daß die Kurie des Feldvikars nach Art der Diözesankurien eingerichtet sein solle (vgl. c. 363 ss.). Ihr erster Beamter ist natürlich der Cappellanus maior, der »congrua congruis referendo« (so die Dekrete für Argentinien, Belgien, die Vereinigten Staaten und San Domingo) die Funktionen des Generalvikars versieht. Dieser Cappellanus maior trägt bisweilen auch den Titel pro-Vicarius (so in Argentinien, Belgien, Holland, San Domingo); dieser Titel stammt aus dem Missionsrecht, bedeutet hier aber den interimistischen Verwalter des Sprengels sede vacante[38]), und wurde, wie es scheint, erstmals in Spanien für die Militärseelsorge verwendet. In Frankreich, Großbritannien und den Niederlanden ist die Bezeichnung Cappellani directores üblich. In der Regel gibt es, wie c. 366 § 3 vorschreibt, nur einen Cappellanus maior; allein, da dieser Kanon Ausnahmen zuläßt, so finden wir auch in der Feldseelsorge unter Umständen mehrere. Z. B. sieht das Statut für Polen »Vicarios Generales« vor. Dies ist hier verständlich, da es im polnischen Heer außer Truppen des lateinischen Ritus auch Pfarreien gibt, die zum griechisch-katholischen Ritus gehören. Mehrere Cappellani maiores treffen wir auch in verschiedenen anderen Feldvikariaten. Im Dekret für die Vereinigten Staaten ist einfach die Rede von Cappellani delegati seu maiores, für Frankreich, die Niederlande und Großbritannien ist ihre Zahl auf 3 beschränkt, in der Regel so, daß sie nur bestimmte Vollmachten für die ihnen anvertrauten Truppen zu Land, Wasser und in der Luft haben. Manchmal freilich ist es auch so, daß nur ein pro-Vicarius fungiert, aber neben ihm noch 3 Cappellani maiores je für die Truppen zu Land, Wasser und in der Luft (Argentinien, San Domingo); ähnlich ist es in Kanada, wo es zwar nur einen Cappellanus maior gibt, aber neben ihm noch 3 Cappellani delegati. Nach dem Statut für Deutschland gibt es nur einen Generalvikar, dem in praxi ein Personal- und ein Seelsorgereferent beistehen. Dieses Statut sieht auch vor, daß der Generalvikar

[38]) Benedikt XIV »Quam ex sublimi« 8. 8. 1755 § 2, Codicis Juris Canonici fontes, Romae 1923 ss., 2, n. 436 p. 489; c. 309 §§ 1–3.

unter Umständen zugleich Offizial sein kann (c. 1573 § 1). Berücksichtigt man diese Verschiedenheiten der Kurien, so ist es verständlich, daß sich im Schema für den Statusbericht in n. 41 die Frage findet: »Quot Cappellani maiores seu directores« die Kurie habe[39]).

Ob der Cappellanus maior oder pro-Vicarius iurisdictio ordinaria oder delegata hat, ist nicht klar. Das Statut für Deutschland sieht »ordinaria« vor, aber das Dekret für die Niederlande spricht von »Vicarius delegatus seu pro Vicarius«[40]) und das für die Vereinigten Staaten von »Cappellani delegati seu maiores«. Das Dekret für Argentinien weist die Formel auf: »Cappellani maiores facultatibus a Vicario Castrensi instruentur necessariis et opportunis pro copiis regendis spirituali ipsorum curae demandatis.«

Das Schema für den Statusbericht stellt in n. 19 die Frage: »An adsit coetus consultorum«. Wiewohl, wie oben ausgeführt, das Recht für alle Oberen solche Berater vorsieht, sind solche doch nur in 2 Dekreten erwähnt, nämlich im Statut für Polen und im Dekret für Argentinien. Das erstere spricht von einem »consiliarius« in Sachen, die die griechisch-katholischen Truppen angehen, das letztere einfach von »consultores«. Bei uns in Deutschland versehen wohl der Generalvikar und die 2 Referenten die Stelle der Konsultoren. Nirgends sind die Synodalexaminatoren berücksichtigt, wiewohl diese bei der Amtsenthebung eines amoviblen Pfarrers nach c. 2159 f. zu befragen sind. Nach unserer Auffassung sind diese auch entbehrlich, da ja die Militärpfarrer, wie oben ausgeführt, keine Pfarrer im Sinne des Rechts sind. In der Praxis wird es freilich ratsam sein, daß der Feldvikar eine etwaige Amtsenthebung mit den Konsultoren berät. Die Konsultoren werden auch die Synodalrichter vertreten, soweit solche erforderlich sind.

Z. Z. der Sedisvakanz geht die Jurisdiktion des Feldvikars in der Regel, wenn nicht anders vom Hl. Stuhl bestimmt ist, z. B. durch Ernennung eines Apostolischen Administrators, auf den Cappellanus maior oder pro-Vicarius über, in den Vereinigten Staaten dagegen auf den Weihbischof oder, wenn ein solcher fehlt, auf den nach c. 106, 3° ältesten Cappellanus maior. Diese letztere Regelung findet sich auch in Kanada, Großbritannien und Holland. In Frankreich dagegen fungiert jeder der 3 Cappellani directores für seinen Bereich als Kapitelsvikar, offensichtlich ganz unabhängig voneinander. Es lebt hier das alte französische Institut der Mehrheit von General- und Kapitelsvikaren weiter. Den Grundsatz des c. 436 »Sede vacante nihil innovetur« heben besonders die Statuten für Deutschland und die spanische Konvention hervor. Alle Dekrete bestimmen aber, daß der interimistische Inhaber der Jurisdiktion nur die Rechte eines Kapitelsvikars habe und über die eingetretene Vakanz sofort den Hl. Stuhl benachrichtigen müsse (vgl. c. 432 § 4).

Die Zusammenfassung von Pfarreien in Distrikte oder Dekanate kennt nur das polnische Statut. Die Fakultäten des Dekans bestimmt der Feldvikar, wohl nach cc. 445 ss. Bei uns in Deutschland sieht das Statut von 1935 die Aufteilung in Dekanate nicht vor, sie ist aber doch vorhanden, denn jedem Wehrbereich steht ein »dienstaufsichtsführender geistlicher Dekan« vor.

D) *Die niederen Kapläne*

Diese werden überall, der Vorschrift des c. 451 § 3 entsprechend, »Cappellani minores« genannt. Einen eigenen Klerus hat, streng genommen,

[39]) AAS 49, 1957, 152.

[40]) Auf die Bezeichnung »Vicarius delegatus« war wohl das Missionsrecht von Einfluß, S. Congregatio de Propaganda Fide 8. 12. 1919, AAS 12, 1920, 120.

der Feldvikar nicht. Seine Geistlichen gehören in radice zu einer Diözese und bleiben trotz ihres Dienstes für das Heer ihrer Heimatdiözese inkardiniert. Wenn sie daher aus dem Militärklerus ausscheiden, müssen sie in ihre Heimatdiözese zurückkehren. So bestimmt ausdrücklich das deutsche Statut. Besondere rechtliche Eigenschaften verlangt nur das polnische Statut. Die Geistlichen müssen hier über 30 Jahre alt, wenigstens schon 3 Jahre Priester sein und ein gutes Zeugnis ihres Heimatbischofs haben. Die spanische Konvention bevorzugt jene, die akademische Grade haben. Beachtenswert ist die Bestimmung für Polen und Spanien, daß jeder Diözesanbischof und Ordensobere alle 2 Jahre eine Liste einreichen muß, auf der jene Kleriker genannt sind, die für den Kriegsfall als Feldgeistliche geeignet sind.

Wir haben oben ausgeführt, daß heute die Militärpfarrer trotz ihrer personal umschriebenen Jurisdiktion und trotz ihrer Amovibilität pfarrliche Rechte haben. In Konsequens hiervon wird man ihnen auch eine jurisdictio ordinaria freilich nur vicaria zuschreiben. Nicht dagegen zu sprechen scheint die Bestimmung des deutschen Statuts, daß die Priester ihre »facultates necessarias«, vom Feldvikar bekommen. Hervorgehoben sei, daß diese unsere Auffassung eine Neuerung ist; früher hatten die niederen Kapläne immer nur eine potestas a Sancta Sede subdelegata. Nachdem nun aber die Feldvikare alle »Ordinarii« geworden sind und bisweilen einen Generalvikar oder Cappellanus maior mit potestas ordinaria haben, dürfte die vorgetragene Lehre nur konsequent sein. Daß natürlich die übrigen Geistlichen, d. h. die Nichtpfarrer, nur eine potestas delegata haben, ist selbstverständlich. Dies entspricht ja auch dem allgemeinen Kirchenrecht.

Unsere Abhandlung zeigt, daß sich im Militärkirchenwesen in den letzten Jahren starke Wandlungen vollzogen haben. Das kirchliche Recht kam nicht unberechtigten Bestrebungen der Diözesanbischöfe entgegen. Die Neuerungen sind offensichtlich freudig begrüßt worden. Es sei hier besonders hervorgehoben, daß gerade die französischen Bischöfe, die doch einer exemten Militärseelsorge ziemlich feindlich gegenüberstanden, gleich i. J. 1952, also in dem dem Erlaß der Instruktion folgenden Jahre, eine besondere Feldseelsorge im neuen Stil zuließen. Ihnen sind die Bischöfe der Niederlande, Belgiens, Argentiniens, der Vereinigten Staaten und San Domingos gefolgt. Recht beachtlich ist, daß aus der bisherigen Delegation bzw. Subdelegation nunmehr wirkliche Ämter mit potestas ordinaria, wenn auch vicaria, geworden sind. Das ganze Institut der Feldseelsorge paßt deshalb jetzt viel besser in den Gesamtbau des Kirchenrechts, was ein nicht zu unterschätzender Vorteil ist.

Von mythischem Wissen und dem Verhältnis des Mythos zur Offenbarung

Zwei Buchanzeigen*

Von Wilhelm K e i l b a c h, München

Apologetisches Denken des letzten Jahrhunderts hatte sich infolge seiner Zeitbedingtheit zumeist an folgendes Rahmenschema gehalten: Die Offenbarung ist die »wahre«, ja, die »einzig wahre« Religion, alle anderen geschichtlich erkennbaren Religionsformen sind »falsche« Religionen. Letztere mögen manche Elemente enthalten, die auch in der Offenbarungsreligion vorkommen, aber aufs Ganze gesehen sind sie »falsche« (nicht-wahre) Religionen, wie ja auch beispielsweise ein Apfel nicht erst deshalb »schlecht« genannt wird, weil gar nichts Gutes an ihm wäre, sondern schon deshalb, weil das eine oder andere an ihm »schlecht« ist. – Man konnte dabei den Eindruck haben, daß eine solche Beurteilung der Religionen das ehrliche religiöse Wollen nicht-christlicher Völker verkennt oder verzeichnet. Dafür war aber dann die Lehre von der unsichtbaren Kirche ausdrücklich bemüht, solches Wollen anzuerkennen und gerecht einzuordnen.

Die von der Erforschung der Urvölker ausgehenden Bemühungen Wilhelm Schmidts und seiner Schule wollten den zwingenden Nachweis liefern, daß am Anfang der Menschheit eine Uroffenbarung steht[1]). Abgesehen davon, daß der Schluß vom geschichtlich feststellbaren Urmonotheismus auf eine Uroffenbarung umstritten ist, meldet sich vielen auch hier ein gewisses Unbehagen, wenn alle nicht-christlichen Religionen grundsätzlich schlechthin als d e k a d e n t e Religionsformen bezeichnet werden sollen. Die Lehre von der unsichtbaren Kirche kommt freilich auch hier zu Hilfe, so daß das »Ärgernis« schließlich nicht stehen bleibt.

In letzter Zeit, da sich die Völker durch die Technisierung des Verkehrs bedeutend näher gerückt sind und in einem regen geistigen Austausch stehen, gewinnt eine Denkweise an Gewichtigkeit, die die Dinge anders sehen möchte, als dies apologetischem Denken unseres Jahrhunderts geläufig war: nicht in der Perspektive des Ab von der Offenbarung, sondern in der Sicht des Hin auf die Offenbarung und ihren »Christos«. Dabei mutet manches wie eine Taschenspielkunst an. Wie man es braucht, läßt man die Offenbarung schon von Anfang an gelten und sieht alles auf ihrem Hintergrund, von ihr her, oder man sieht von ihr ab und weiß sich geschichtlich zu ihr hingeführt, sieht also alles auf sie hin. Vielleicht haben die Apologeten unseres Jahrhunderts diese Sicht schon deshalb gescheut, weil die Religionswissenschaft so sehr im Zeichen des Evolutionismus stand. Ein Weg, gekennzeichnet als Bewegung von mythischem Wissen zur Offenbarung oder »vom Mythos zum Christos«, wäre kirchlichem Denken verdächtig gewesen. Das »Mythische« wiederum als »in der Sünde gebrochene Offenbarung« hätte den Religionswissenschaftlern einen kirchlichen Apriorismus bedeutet.

Mit großem Interesse greift man darum zu Büchern mit den Titeln *Mythisches Wissen und Offenbarung* und *Vom Mythos zum Christos*. Ersteres enthält die Vorträge, die Vereno im August 1955 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten hat. Letzteres bildet, wie der Untertitel sagt, den »Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte«; hier ist der Akzent also so gesetzt, daß unmißverständlich die »Wirklichkeit in der Geschichte« Beachtung finden soll. Der Sache nach behandelt Vereno eine religionswissenschaftliche Thematik, die für die Fundamentaltheologie von eminenter Bedeutung ist, im Grunde genommen das Verhältnis von mythischem Wissen und göttlicher Offenbarung, im Bestreben, die Christusbezogenheit a l l e r Religion (und Religionen) darzutun. Man ist gespannt, zu erfahren, wie diese Aufgabe von den

---

* V e r e n o, Matthias, *Mythisches Wissen und Offenbarung*. Münster, Aschendorff, 1958. Kl.-8°, 111 S. – Ln. DM 7,50. – (Abk.: MWuO.)

D e r s., *Vom Mythos zum Christos*. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte. Salzburg, Otto Müller, 1958. Kl.-8°, 525 S. – Ln. DM 19,50 (Abk.: MCh.)

[1]) W. S c h m i d t, *Der Ursprung der Gottesidee*. VI. Münster i. W. 1935, 371–508, besonders 468–508.

Ergebnissen der heutigen Religionswissenschaft her in Angriff genommen wird. Der Hinweis, die Betrachtungsweise der Studie *Mythisches Wissen und Offenbarung* sei »durchgängig eine historische« (12), läßt erwarten, daß die geschichtlichen Zusammenhänge von Mythos und Offenbarung aufgezeigt werden, daß namentlich der Ursprung des Mythos in geschichtlicher Sicht genauer beleuchtet wird. Indes, im Buche *Vom Mythos zum Christos*, das einen Großteil der in *Mythisches Wissen und Offenbarung* (99) berührten Thematik ausführlicher behandelt, wird ausdrücklich festgestellt, der Mythos werde hier überhaupt nicht untersucht: »Der Mythos dient uns nur zur gelegentlichen Illustration« (MCh, 381); das gelte für die ganze Arbeit (ebd.).

Dieser Ansatz ist sehr bedauerlich, vor allem deshalb, weil hier ausdrücklich zurückgenommen wird, was die Ankündigung erwarten ließ, dann auch deshalb, weil sich der Vf. über das Gebot der Stunde hinwegsetzt. Wie ungeklärt das Kriterium des Mythos ist, hat neulich G. Söhngen in dieser Zeitschrift (10, 1959, 139) in der Anzeige der neuen Bachofen-Ausgabe *Der Mythus von Orient und Occident* vermerkt. Alfred Baeumler gegenüber, der das »Kriterium der Tiefe« für die Mythologie als das »letzte und einzige« Maß hinstellt, fordert Söhngen mit Recht die Rettung des Mythos bzw. seiner Tiefe, »aber seiner Tiefe durch die Wahrheit wie seiner Wahrheit durch die Tiefe, aber jener Tiefe des Mythos, die sich in der Tiefe des Logos offenbart!« – Verwiesen sei noch auf Grundsätzliches, das R. Pettazzoni vor nicht zu langer Zeit über die Wahrheit des Mythos als dem heutigen Stand der Forschung entsprechend vortragen zu dürfen glaubte. Er führt aus: Der Mythos enthält »wahre Geschichten«, d. h. »geheiligte Geschichten« im Gegensatz zu profanen Inhalten; letztere sind »falsche Geschichten« und können in beliebiger Zahl erdacht werden. Von der Wahrheit der Mythen sagt Pettazzoni: »Ihre Wahrheit ist nicht logisch, auch nicht historisch begründet, sie ist in erster Linie religiöser und in speziellerem Sinne magischer Natur.« Und von der Beziehung des Mythos zur Religion: »Wie die Magie, ist auch der Mythos bereits Religion[2]).« Angesichts dieser in unserer Zeit bestehenden Problemlage ist es ein bedauerlicher Mangel, daß Vereno der so wichtigen Grundfrage geradezu ausweicht, in der Darlegung dann aber den Eindruck erweckt, es gebe nur einen »biblischen« Mythos.

Es ist selbst nach wiederholter sorgfältiger Lektüre überaus schwer, genau zu sagen, was der Vf. aufzeigen will, und näherhin zu bestimmen, wie er seine Aufgabe zu lösen sucht. Eine Aufklärung über diese beiden Fragen steht aus, denn was der Vf. über seine Methode sagt, ist nicht frei von Unklarheiten, und was er bewiesen bzw. einsichtig gemacht haben will, ist weithin nicht wissenschaftlich überprüfbar.

Anerkannt muß werden, daß der Vf. mit lebendigem Interesse in der Auseinandersetzung steht und viel religionsgeschichtliches Material in die Auseinandersetzung einzubeziehen weiß. Worunter aber Fragestellung, Auseinandersetzung und Beweisführung leiden, ist ein Dreifaches: die »Zufälligkeit« der berücksichtigten Literatur, die Unklarheit der angewandten Methode und die Sorglosigkeit, mit welcher »Ergebnisse« gebucht und die Grenzen mancher Glaubensaussagen gestreift werden.

Seine Methode kennzeichnet Vereno in *Mythisches Wissen und Offenbarung* einmal so, daß er von einem »religionsphilosophisch-historischen Ansatz« (7 f.) spricht, die »theologischen Wahrheiten von Schöpfung, Fall und Erlösung ... als selbstverständlich vorausgesetzt« erklärt (8) und mit Nachdruck betont: »die Betrachtungsweise der vorliegenden Studie ist durchgängig die historische« (12); dann aber auch so, daß er im Gegensatz zu »apologetischem Denken«, welches die »wesentliche Unzulänglichkeit der heidnischen Religion gegenüber der christlichen darstellt«, die »Erkenntnis der Christusbezogenheit, d. h. aber des relativen Wahrheitsbezuges aller Religion« (7) erstrebt.

Ich möchte demgegenüber feststellen, daß die Arbeit in der Durchführung in methodischer Hinsicht nicht hält, was sie verspricht. In keinem Fall ist die Betrachtungsweise eine historische, noch weniger eine »durchgängig historische«; wohl wird historisches Material herangezogen, aber dieses Material wird nicht historisch bearbeitet. – Die Betrachtungsweise ist auch keine philosophische; ich sehe nicht, daß der Akzent auf der philosophischen Fundierung »mythischen Wissens« läge, sondern finde im Gegenteil, daß eine solche vom Vf. bereits vorausgesetzt wird (so wie die theologischen Wahrheiten von Schöpfung, Sünde und Erlösung von ihm vorausgesetzt werden). – Wenn ich dem vom Vf. angewandten Verfahren einen Namen geben soll, so möchte ich von einer phänomenologischen Betrachtungsweise sprechen, die im

---

[2]) R. Pettazzoni, *Die Wahrheit des Mythos*. In: *Mythe, Mensch und Umwelt*. Beiträge zur Religion, Mythologie und Kulturgeschichte. Hrsg. v. Ad. E. Jensen. Bamberg 1950, 1–10. Vgl. J. L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos*. Die Trinität in den Mythen der Urvölker. Wien-München 1954, 10.

Grunde genommen nur die Sinnfrage von Mythos und Offenbarung stellt (der Vf. verkennt offenbar, daß der heilsgeschichtliche Bezug kein Gegensatz zu »phänomenologischem Sehen« zu sein braucht, vgl. S. 17), in der Durchführung aber nicht hinreichend unterscheidet zwischen grundsätzlicher Möglichkeit und unbedingter Notwendigkeit, gelegentlich sogar dem Ton der Erbauungsliteratur verfällt (vgl. z. B. 72 und 79/80). Auch ist das Fortschreiten der Gedanken von Kapitel zu Kapitel nicht immer einleuchtend, so daß ich annehmen möchte, die »Vortragsreihe« (denn das ist ja das Büchlein) sei aus mehr oder weniger zufällig vorhandenem Material entstanden und etwas gewaltsam zu einer »Reihe« oder »Folge« zusammengefügt worden.

Von hier aus ist auch das Grundanliegen des Vf. zu bewerten: Wenn ich im »mythischen Wissen« die Erinnerung an die Uroffenbarung in entstellten, irregehenden, zerbrochenen Formen (S. 16, bzw. die »durch die Sünde gebrochene Überlieferung der Wahrheit«, S. 17) erblicke, so ist das ein Sinn des Mythos, der sich dadurch empfiehlt, daß ich das Phänomen allseitig beleuchte und beschreibe, also ein Sinn, der zunächst nur hypothetischen Wert hat, d. h. ein möglicher ist, sofern ich von der christlichen Offenbarung aus (»von der Inkarnation her«) Rückschau halte. Dem Vf. scheint es aber um mehr zu gehen, darum nämlich, daß jede Religion als gegebene geschichtliche Tatsache auf Christus hin sei (vgl. S. 7), und daß eine durchgängig historische Betrachtungsweise (12) zu dieser Erkenntnis führe, und zwar durch die Erörterung des »Mythos«. Gerade damit möchte er die Perspektive des Apologeten »ergänzen« (7). Dazu ist festzustellen, daß der Vf. dies nicht leistet.

Das Schillernde, wenn nicht Widersprüchige der Methode Verenos tritt noch mehr im Buch *Vom Mythos zum Christos* in Erscheinung. – Die Methode sei »nicht so sehr ›geradlinig‹ als vielmehr ›kreisförmig‹« (14), eine Position, die sich nicht eindeutig festlegen lassen möchte auf vorausgegangene Definitionen. Dadurch wird jede Kritik an den Details des Buches im voraus als verfehlt hingestellt. Wissenschaftliches Verfahren aber muß Schritt für Schritt überprüfbar sein. – Der Leser wird aufgefordert, »ein wenig zwischen den Zeilen zu lesen« und »hinter dem explicite Gesagten unausgesprochen Bleibendes« zu ahnen (89). Leider hat, wer dem Vf. folgen will, nicht nur »ein wenig« zwischen den Zeilen zu lesen, sondern auf weiten, viel zu weiten Strecken diese Weise des Lesens zu üben. Auch muß er sich weithin mit dem »Ahnen« bescheiden, um es dann doch als »Wissen« auszugeben. – Störend wirkt der Hinweis: »Die vorliegende Arbeit ist kein Hirtenbrief« (413). – Ungeschickt ist das Bemühen, die eigene Arbeit im Gegensatz zu apologetischem Vorgehen als »Beitrag zu einer geisteswissenschaftlichen Forschung« zu verteidigen, die sich »zu den Vorläufigkeiten, Unzulänglichkeiten, ja Irrtümern bekennt, die keine ernsthafte Forschung vermeiden kann« (193). Auch das Vorgehen des Apologeten muß wissenschaftlich sein, wenn es bleibenden Wert haben soll. Warum sollten »Vorläufigkeiten, Unzulänglichkeiten, ja Irrtümer« hier im voraus ausgeschlossen sein? – Methodisch verfehlt ist der folgendermaßen konstruierte Gegensatz: »... so kann auch die lückenloseste und kunstvollste Systematik höchstens intellektuell überzeugen, aber nicht wirklich dem Bewußtsein einleuchten« (89). Es genügt zu bemerken, daß eine Aussage erst dann zur »intellektuellen Überzeugung« wird, wenn sie dem »Bewußtsein einleuchtet«; die Erkenntnislehre der traditionellen Philosophie rechnet diese These zu ihren Grundthesen.

Zum Inhaltlichen des Werkes *Vom Mythos zum Christos*. – Ein Lieblingsgedanke des Vf. ist die sog. »Vierpoligkeit« (kosmologischer und ontologischer, soteriologischer und eschatologischer Pol, S. 88) der Wirklichkeit. Im Erahnen dessen, was dabei unaussprechlich bleibt, konstruiert der Vf. die »Kreuzstruktur« des Denkens (92, 282 ff.), läßt er die Pole u. a. »dauernd ineinander übergehen und sich umpolen« (26, vgl. 148, 165, 184, 205, 226, 264 usw.) und ist er bemüht, immerfort den »Punkt des Umschlagens« (129, 150, 157, 252 usw.) zu erspüren, ohne allerdings zu ahnen, wie sehr er hier grundsätzlich einem »Beweisverfahren« das Wort redet, das dem dialektischen Materialismus alles ist und das von der traditionellen Philosophie verworfen wird.

Was der Vf. sagt bzw. sagen will, wird auch durch die 16 Figuren seiner graphischen Darstellungen nicht immer klar, auch nicht durch die Beteuerung, es handle sich um ein »exaktes Gleichnis« (129); auch nicht durch die Zuflucht zum »geometrischen Gleichnis« oder zum »Ordnungssystem der Mathematik«. Es ist doch nur ein geistreiches Spiel, aber kein wissenschaftliches, d. h. allgemein überprüfbares Forschungsergebnis, wenn eine »Ortung der Polarität im Achsenkreuz« vorgenommen und abschließend festgestellt wird: »So ist die Einheit des Seins die Wahrheit, welche sich im Zeichen des Kreuzes in der Zeit verwirklicht. Und so ist das Kreuz das signum der wirklichen Zeit, der Geschichte« (221). Auch kann nicht gesagt werden, daß sich aus des Vf. Ausführungen zwingend ergebe, was behauptet wird, nämlich: »Alles, was wir in der Kreuzstruktur, d. h. im bezeugenden Denken, das Unendlichkeit will,

denken können, mündet im Nachdenken des christologischen Mysteriums« (358). Auffallend ist, daß hier methodisch gelten soll: wir haben nicht explicite von der Offenbarung in der Person Jesu her, sondern auf sie hin gedacht, doch hat uns diese Offenbarung implicite immer schon begleitet (358).

Was vom Fortschreiten des Denkens »vom dialektischen Dreieck zur vierpoligen Kreuzstruktur und von dieser zum Tau-Kreuz« (380) ausgeführt wird, kann man geistreich finden, aber im Versuch des überprüfbaren Nachvollzugs wird man sich davon überzeugen können, wie willkürlich solches Denken fortschreitet und welcher Widerstand sich regen kann, wenn einem versichert wird, die wahre Ordnung gehe »gleichsam nochmals rechtwinklig durch die dreifache Rechtwinkligkeit der Raumdimensionen hindurch« (391). Ich kann nicht umhin, zu bemerken, daß z. B. *Die Presse* (Wien) vom 27. Sept. 1959 in der Literaturbeilage eine Zeichnung Oskar Schlemmers aus dem Buch von Franz Roh *Geschichte der deutschen Kunst von 1900 bis zur Gegenwart* wiedergibt, die eine tänzerische Figur in ihren verschiedenen Bewegungsphasen darstellt. In dieser Zeichnung erscheint ebenfalls ein Kreuz als die Grundstruktur der tänzerischen Figur. Ich frage: Dürfen wir deshalb schon eine Interpretation in Anspruch nehmen, die von einem »Kreuztanzen« oder einer »Kreuzstruktur des Tanzes« spricht? Ich frage aber auch: Wie wollen wir diese Deutung ablehnen, wenn uns das Symbol genügt, um uns zur »Kreuzstruktur des Denkens« zu bekennen bzw. diese als notwendig und einzig richtig darzutun?

Fragt man nach der »theologischen Haltbarkeit« der vom Vf. vertretenen Gedanken, so ist mit dieser Frage die Vereinbarkeit der vorgetragenen Gedanken mit den Glaubensaussagen der Kirche gemeint. In dieser Hinsicht glaube ich eine gewisse »Sorglosigkeit« oder auch »Waghalsigkeit« des Verfassers feststellen zu dürfen. Dies sei an zwei Beispielen verdeutlicht:

a) Vereno schreibt: »Der Geist ... kann objektiv nicht ›sündigen‹, weil er sich nicht objektiv von sich selbst absondern kann« (MCh, 141). Oder: »Reiner Geist kann nicht verführt werden, nicht getäuscht werden, noch lügen, kann nicht seine Selbstentfremdung, die Aufhebung seiner Selbstidentität wollen. Seine Freiheit ist für ihn keine Freiheit der Wahl, weil sie in seiner Natur gegründet, mit seinem Wesen schlechthin identisch ist . . . Reiner Geist kann allein ebensowenig Ursache eines Falles sein wie ... das ausschließlich und absolut Ungeistige« (MCh, 334). – Ich sehe nicht, wie das mit der von der Offenbarung bezeugten Sünde der Engel vereinbar sein soll.

b) Mißverständlich ist der vom Vf. angewandte Begriff einer »immanenten Offenbarung« (MWuO, 15 f. und öfter). Die Anwendung dieses Begriffes führt zumindest an den Rand der als »Modernismus« verurteilten Lehre. Ich zitiere zunächst einige Texte: »Nun bleibt zu fragen, wie es möglich sei, daß dem, was sich uns als innere Wirklichkeit erschließt, oder ›offenbart‹, auch eine gewissermaßen ›deckungsgleiche‹ äußere Offenbarung begegne, und ebenso umgekehrt, wie es möglich sei, daß das, was uns als schlechterdings alle menschliche Vernunft Übersteigendes von oben her geoffenbart wurde, wirklich in unserer eigenen Tiefe nachgedacht, gewußt und gefunden werden könne« (MCh, 360). – Weiter: »Und so ist es wohl keine so kühne Folgerung, wenn wir, das Ergebnis aller bisherigen Bemühungen zusammenfassend, sagen: Die höchste Möglichkeit des ›immanenten Erkennens‹ ist die Erkenntnis des Wesens – nicht des Faktums – der Inkarnation; d. h. die Erkenntnis, daß sie mit Notwendigkeit eintreten muß, wenn nicht die Wirklichkeit der gesamten allheitlichen Ordnung vernichtet werden soll; die Erkenntnis, daß sie in eben der Weise eintreten muß, in welcher sie von der christlichen Offenbarung verkündet wird; schließlich das Bekenntnis, daß sie wirklich und wahrhaftig an dem Ort, zu der Zeit und in der geschichtlichen Persönlichkeit eingetreten ist, welche die Offenbarung uns verkündet« (MCh, 420). Oder: »Es ist noch möglich, nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit dieser Inkarnation zu erkennen, wenn auch die Bestimmung ihres räumlichen, zeitlichen und wesenhaften Ortes – also der geschichtlichen Persönlichkeit – nicht mehr im Bereich unserer empirisch-analogen Geistigkeit liegt ...« (MCh, 421).

Was hier gesagt ist, läßt sich nicht einfach zurückführen auf den von Anselmus vertretenen Sinn einer »Notwendigkeit« der Menschwerdung; bei der Differenziertheit dieser Fragestellung, wie sie in jedem guten Lehrbuch der Dogmatik nachzulesen ist, hätte der Vf. hier viel behutsamer vorgehen oder doch etwas vom Willen zu dieser Behutsamkeit merken lassen müssen. Ich sehe auch nicht, wie Verenos Ansicht ganz an dem vorbeikommt, was in der Enzyklika »Pascendi« (Denz. 2103) verurteilt wird. Die Enzyklika führt u. a. aus: »Attamen qui nondum credat, non obiectivis solum argumentis ad fidem disponi potest, verum etiam subiectivis. Ad quem finem modernistae apologetae ad immanentiae doctrinam revertuntur. Elaborant nempe ut homini persuadeant, in ipso atque in intimis eius naturae ac vitae recessibus celari cuiuspiam religionis desiderium et exigentiam, nec religionis cuiuscumque sed talis omnino qualis catholica est; hanc enim postulari prorsus inquiunt ab explicatione vitae perfecta.«

Wie unterscheidet sich Verenos »immanentes Erkennen« von dem hier gemeinten »desiderium« bzw. von der hier genannten »exigentia«? Wie immer man vordergründig zu unterscheiden sucht, der von Vereno angerufene Sinn oder Zusammenhang wird schließlich auf die genannten Begriffe zurückgreifen müssen. Auch rettet man die Freiheit Gottes in der Frage der Inkarnation nicht dadurch, daß gerade nur noch das geschichtliche Wann und Wo offen gelassen werden. Ich sehe nicht, wie sich Verenos Ansichten in dieser Frage mit der kirchlichen Lehre vereinbaren lassen.

Die Ausführungen Verenos bewegen sich aufs Ganze gesehen in folgender Richtung: Von mir aus erkenne ich dies und jenes als notwendig. Dann kommt die Offenbarung und sagt: Siehe, dort ist das von dir als notwendig Erkannte verwirklicht. Als Glaubensmysterium ergibt sich die Frage: Wie kommt es, daß die Offenbarung als »Deckung« meines »immanenten Erkennens« gegeben ist? Oder auch: Wie ist es möglich, »daß das, was von uns als schlechterdings alle menschliche Vernunft Übersteigendes von oben her geoffenbart wurde, wirklich in unserer eigenen Tiefe nachgedacht, gewußt und gefunden werden könne« (MCh, 360 – von mir hervorgehoben)? Es ist also nicht so, wie es der kirchlichen Lehre entspricht: Gott hat gesprochen, also ist es wahr; Gott hat gerufen, also muß ich folgen (wobei sich, soweit ich die Offenbarungswahrheiten nachvollziehen kann, ebenfalls ergibt, daß die Offenbarung meinem Wohl entgegenkommen, ja dessen Verwirklichung ermöglichen will). Alles in allem: Vereno entwickelt ein Denken, das der positiven, freien Setzung der Offenbarung zu wenig Rechnung trägt.

Noch einige Stellen seien vermerkt, die Anlaß zu sachlichen Mißverständnissen geben können (oder auch müssen). – Mißverständlich ist, was gesagt wird über die »bedeutungsvolle Gebärde des menschlichen Leibes« (MCh, 20) und über das Wort, das »immer auch in gewissem Sinne Sakrament« (MCh, 428) sei. Mißverständlich ist auch der Satz: »das Symbol ist immer auch Sakrament« (MCh, 438). – Zu vermeiden wäre die Unterscheidung von »ermöglichender« und »bewirkender« Ursache (MCh, 454); »ermöglichende Ursache« kann wohl nichts anderes meinen als was unter den geläufigen Begriffen »occasio« (Gelegenheit) und »condicio« (Bedingung) bekannt ist. – Unverständlich ist die Formel: »das All in seinem einigen Akt potentia vorwegnehmenden Einheit« (MCh, 105). – Ungenau ist der Satz: »Das Materialobjekt ist der reale Gegenstand, das Formalobjekt ist die Rücksicht seiner Betrachtung« (MCh, 267). Das Wort »real« ist hier überflüssig, ja verfälschend. – Der Klärung bedarf die Behauptung: »Wahr ist eine Aussage nur, insofern sie Bekenntnis ist« (MCh, 277). – Irreführend ist im gegebenen Zusammenhang der Hinweis, das Vatikanische Konzil habe nur die natürliche Erkennbarkeit, nicht die Beweisbarkeit, Gottes ausdrücklich definiert (MCh, 501). Das stimmt. Aber man müßte dann doch auch um der Sache willen hinzufügen, daß auf Grund des Antimodernisteneides die Beweisbarkeit nach manchen Theologen »definitioni proxima«, nach anderen sogar definiert ist. – Störend ist, daß viele Fragen voreilig zu souveräne erledigt werden; hin und wieder soll dann durch eine Anmerkung noch etwas zurechtgebogen werden, aber die Einschiebsel wirken dabei wie Fremdkörper. So spricht der Vf. von der Ontologie »als Gefahr« (MCh, 267–270) in einer Art, daß dabei viel Porzellan zerschlagen wird und die Scherben doch wieder zusammengekittet werden sollen, was nicht gelingt. – Unhaltbar ist die Behauptung, wonach das »Analog-sein« bedeute: real miteinander verbunden sein (MWuO, 82). – Eine Ungereimtheit: einmal heißt es, die Analyse gehe »sehr tief«, »eigentlich tiefer, als es der Rahmen einer kurzen Skizze gestattet« (MWuO, 10), dann wieder wird der Leser gebeten, Nachsicht zu üben mit der Unzulänglichkeit, »in der die hier vorgelegten Gedanken zum Ausdruck gebracht werden« (ebd., 73). – Immer wieder folgen essayistisch geschriebene Partien; hierher gehört z. B. auch die Bemerkung, der sündige Mensch sei im Bereich der Uroffenbarung zum Handwerker geworden (Gen. 3, 7: »Und sie flochten Feigenlaub und machten sich Schurze«), worauf besonders Graf Keyserling hinweise, während der Mensch »im Bereich der geschichtlichen Offenbarung des Logos« zum Ingenieur geworden sei (MWuO, 91 und 110).

Ich bedauere, so viele Beanstandungen vorbringen zu müssen. Vereno verfügt unverkennbar über ein großes Wissen. Aber diesem Wissen fehlt der zuverlässige philosophische Unterbau und die vorsichtige theologische Ausrichtung. Viele der Ausführungen sind geistreich, durchaus in das Konzept eines Essays passend. Sie sind aber in methodischer Hinsicht sehr fragwürdig, zum Teil auch unvertretbar. Ich kann auch die Gliederung des Buches *Vom Mythos zum Christos* nicht recht verstehen; es fehlt oft der innere Zusammenhang zwischen den einzelnen Kapiteln – und große Partien bleiben selbst nach wiederholtem Lesen unverständlich. Als Mangel ist besonders zu verzeichnen, daß das historisch Feststellbare nicht klar geschieden wird vom bloß geistreich Kombinierten, und schließlich, daß Methode und Ergebnisse nicht sauber eingebaut werden in den heutigen Stand der Forschung.

Abschließend noch ein Wort zur benutzten bzw. angeführten Literatur. Vereno gibt offen zu, die Auswahl der angemerkten Literatur sei »eine mehr oder weniger zufällige« (MCh, 15).

Sein Bekenntnis (ebd.) ist eindeutig: »Wer wollte versuchen, zu einem so umfassenden Thema eine systematische, umfassende, wissenschaftliche Bibliographie zu bieten!« – Darin liegt ein im voraus ausgesprochener Verzicht auf den Einbau der Arbeit in die bisherigen Leistungen der religionswissenschaftlichen Forschung.

Im Vorwort zu MWuO dankt der Vf. Beda Thum und Karl Rahner »für die kritische Durchsicht des Manuskriptes und wertvolle Anregungen für die endgültige Textgestaltung« (8). MCh schließt mit einem Dankwort, in dem es u. a. heißt: »Ferner möchte ich hier jenen meinen Dank aussprechen, die mir nach der Lesung des ersten Entwurfes wertvolle Hinweise auf notwendige Korrekturen gaben bzw. die mit innerer Anteilnahme das Schicksal des Manuskriptes bis zur endlichen Drucklegung begleitet haben: Den Herren Prof. Dr. Hans Urs von Balthasar, Basel, Pfarrer Julius Tyciak, Ramershofen bei Bonn, Prof. Dr. Gebhard Frei, Schöneck bei Beckenried, Emil Karl Pohl, Salzburg, Dr. Ignaz Zangerle, Innsbruck, Prof. P. Dr. Alois Guggenberger CSSR, P. Dr. Frz. Remberger CSSR, beide Gars am Inn« (527). Ob die genannten Berater wohl einverstanden sind mit der »endgültigen« Fassung? Es wäre aufschlußreich, die eine oder andere Stimme aus ihrem Kreis zu hören.

Naturwissenschaft und Theologie

Zur Eröffnung und 1. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben bzw. Theologie*

Von P. Adolf H a a s S. J., Pullach bei München

Am 12. Mai 1957 ist in München das Institut der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben (Institut International de Synthèse de la Société Görres pour l'Avancement des Sciences) feierlich eröffnet worden. In der Eröffnungsansprache von Prof. Dr. J. Kälin (Freiburg, Schweiz), dem durch seine außerordentlichen Bemühungen das Zustandekommen des neuen Instituts zu danken ist, umriß der Redner die heutige wissenschaftliche Situation. Das Weltbild der klassischen Physik ist durch zwei fundamentale Einsichten aufgerissen worden: die Entdeckung elementarer Wirkungsquanten der Energie und ihrer Äquivalenz mit der physikalischen Masse, sowie die Überwindung des absoluten Raumes der Newton'schen Physik durch den Aufweis der Einheit von Raum und Zeit in einer vierdimensionalen Wirklichkeit. Diese neue Erkenntnis ist der Anschaulichkeit sinnlicher Erfahrung und Vorstellung weitgehend entzogen und damit ist das kosmische Geschehen aus dem Reich des sinnlich Wahrnehmbaren in immer größerem Umfang auf ein unanschauliches Begriffssystem physikalischer Konstanten und Funktionsgesetzlichkeiten zurückgeführt worden. Auch die Biologie ist nach Kälin »bis zu jener Grenzzone der eigenen Zuständigkeit vorgedrungen, an welcher der forschende Mensch gezwungen wird, in einer Rückwendung des Geistes die Voraussetzungen seines Denkens erneut zu prüfen« (6).

Mit dieser Besinnung auf die Grenzen eigener Zuständigkeit wuchs auch das Bedürfnis der Einzelwissenschaften, zu den übrigen Kulturgütern in einem harmonischen Verhältnis zu stehen. Als dringenstes Anliegen erscheint überall »die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz« (6). Von theologischer Seite ist heute ebenfalls eine besondere Offenheit zu den naturwissenschaftlichen Ergebnissen zu erkennen. Sinnfälliger Ausdruck dieser geistesgeschichtlich bedeutsamen Situation ist der Ruf nach der Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. Diesem großen Anliegen will auch das neugegründete Institut der Görres-Gesellschaft dienen. Kälin umschreibt den Aufgabenbereich folgendermaßen: »Das Institut erblickt seine Hauptaufgabe in der Förderung des wissenschaftlichen Gesprächs zwischen Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern. Dabei sollen Begriffe, Methoden und Ergebnisse der Forschung derart in optimale Form aufgeschlossen werden, daß sie wechselseitig in sachgerechter Weise auswertbar sind. Auf Grund dieses Gespräches soll die Bezogenheit von natürlicher Welterkenntnis und christlichem Offenbarungsgut einem tieferen Verständnis erschlossen werden, wobei das wissenschaftliche Weltbild im ganzen Umfang der modernen Forschung in sachgerechter Weise

* *Naturwissenschaft und Theologie.* Heft 1: Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben. München, Max Hueber, 1957. 8°, 57 S. – Kart. DM 2,80.

Heft 2: Vorträge gehalten anläßlich der 1. Arbeitstagung des Institutes der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. München, Max Hueber, 1959. 8°, 171 S. – Kart. DM 9,80.

auszuwerten ist. So hofft die Görres-Gesellschaft beizutragen zur Förderung jener Einheit, in der Vielheit, deren die Welt des freien Geistes so dringend bedarf«(7).

Die Arbeitsweise des Instituts entspricht einer wissenschaftlichen Akademie von internationalem Chrarakter. Es umfaßt 20–40 Mitglieder, unter denen die Naturwissenschaftler zahlenmäßig am stärksten vertreten sind. Die Institutstätigkeit soll vor allem in Arbeitstagungen (Symposien) bestehen, auf denen bedeutungsvolle Grenzfragen zwischen Theologie und den Naturwissenschaften behandelt werden sollen.

Kälin zeigt sodann auf, wie die Meinungen über das gegenseitige Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie aus den verschiedenen Grundurteilen heraus auch ganz verschieden ausfallen. Nach Karl Jaspers u. a. haben Wissenschaft und Religion keine Berührungspunkte, nach Josef v. Görres besteht ein Verhältnis der Komplementarität. Dubarle sieht die große Aufgabe der Wissenschaft darin, daß sie zur fortschreitenden Aufschließung und begrifflichen Vertiefung des Glaubensgutes beiträgt und dadurch auch das Bewußtsein des Mysteriums im Kosmos immer größer werden läßt. Kälin sieht das Grundanliegen der Theologie an die Naturwissenschaften darin, aus der funktionellen Struktur der materiellen Schöpfung ihre Sinnhaftigkeit aufzuzeigen. Besonders in der Biologie und ihren Forschungszweigen wird die Sinnhaftigkeit der Schöpfung eindrücklich. Gegenüber dieser Sinnhaftigkeit und organismischen Ganzheit gibt es nur eine Alternative: die Denkenthaltung oder die metaphysische Deutung. Kälin gibt dem neuen Institut zum Schluß seiner wegweisenden Eröffnungsansprache folgenden Wunsch mit: »Möge es unserem Institut vergönnt sein, mitzugestalten am Aufbau eines neuen christlichen Humanismus, dessen geistiger Gehalt vertieft wird durch die Fortschritte in allen Sparten der Forschung, wie durch die Aufschließung des Glaubensgutes in der Theologie, im Bewußtsein, daß das Wort der Wissenschaft nicht nur Selbstzweck hat, sondern dem Menschen dienen soll in bindender Verantwortung gegenüber jenem Wort, das wir Christen den Logos und die ewige Wahrheit nennen« (14).

Einen umfassenden Überblick über »Das naturwissenschaftliche Weltbild in theologischem Lichte« gibt sodann M. Schmaus. Er weist mit Recht darauf hin, daß heute die Gegensätze zwischen Naturwissenschaft und Theologie gemildert und zum größten Teil erloschen sind. Aber wir müssen fragen, ob man von einer echten Lösung der Gegensätze wirklich sprechen kann, denn das wäre nur dann der Fall, wenn das gegenseitige Einvernehmen in einer besseren Einsicht in die eigene Wissenschaft und in jene der anderen, in einem zutreffenderen Verständnis der eigenen Methode und Zuständigkeit und ihrer Grenzen wurzelt. Das Gegenteil wäre eine Flucht vor den Problemen. Darum weist Schmaus mit Recht darauf hin: »Auch wenn es unter dem Andrang neuer und anderer Fragen heute gelänge, die Hypothek der Vergangenheit zu vergessen und ihre Probleme zum Schweigen zu bringen, sie würden sich immer wieder zu Worte melden, solange sie nicht beantwortet sind« (15). Eine Lösung der schwebenden Probleme zwischen Naturwissenschaft und Theologie kann nicht gefunden werden, wenn nur an einzelnen Stellen ein Ausgleich gesucht würde, der dann ja meist gekünstelt und unfruchtbar bliebe. Das gesuchte Prinzip muß eine Gesamtlösung anbahnen. Schmaus sucht nun vom Theologischen her eine solche Gesamtlösung zu erarbeiten. In der Beantwortung zweier Fragen dürfte sich das Problem als ganzes entscheiden: 1. Was ist der Inhalt des biblischen Weltbildes? 2. Welches ist seine Funktion in der Heiligen Schrift und in der biblischen Überlieferung?

In der Beantwortung dieser Fragen entfaltet Schmaus zuerst den Wandel unseres Weltbildes seit dem Altertum bis in die Neuzeit. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist: Das biblische Weltbild gehört nicht zum Inhalt der (übernatürlichen) Offenbarung und ist nicht durch die Heilige Schrift als das Wort Gottes mit dem Inhalt der Offenbarung identifiziert. Das biblische Weltbild ist nur Darstellungsmittel. Die Frage nach dem Alter und der Entwicklung der Welt sind für den Theologen sekundär. Primär ist die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Dieses Verhältnis setzt die menschliche Personalität voraus und wird wiederum von ihr getragen. Kreatürlichkeit im allgemeinen und im besonderen diejenige des Menschen sowie dessen Personalität werden so zu den entscheidenden theologischen Kategorien. Das Problem der leiblichen Herkunft des Menschen aus dem Tierreich wird heute als theologisch offene Frage betrachtet, deren Grenzen Pius XII. in der Enzyklika »Humani Generis« festgelegt hat. Ein solcher Grenzpunkt ist der Polygenismus, ein anderer die Erschaffung der Geistseele durch Gott in eine präorientierte Materie. Zum Schluß seines wertvollen Beitrages zeigt Schmaus nochmals die grossen Linien des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft auf: »So wird sichtbar, daß es sowohl in der Theologie als auch in der Naturwissenschaft um den Menschen geht, anders und auf einer anderen Ebene in der ersten als in der zweiten, aber in beiden Bereichen eben um den Menschen. Die zweite versucht ihn zu retten für die Zeit, die erste für die Ewigkeit. So begegnen sich Theologie und Naturwissenschaft, ohne sich ineinander zu verwandeln. Nur eine Pseudotheologie könnte glauben, Naturwissenschaft predigen zu müssen, nur eine Pseudonaturwissenschaft könnte glauben, Theologie treiben zu müssen« (41).

Das erste Heft beschließt eine wegen ihrer grundsätzlichen Orientierung wichtige Arbeit von Buytendijk »Über die Grenzen tierischer Intelligenz«. Buytendijk geht von dem fundamentalen Unterschied von Schein und Wirklichkeit aus (menschliche und tierische Mutterliebe); ferner von einer Erkenntnis »des Menschlichen des Menschen«. Der Mensch ist ja nicht ein Tier mit einer Oberschicht geistiger Funktionen (43), sondern ein inkarnierter Geist. Was dem Tier aber fehlt, ist das Handeln auf Grund von Urteilen, das durch ein theoretisches Begreifen der Situation erfolgt. Damit ist dem Menschen immer die Möglichkeit einer neuen Lösung praktischer Aufgaben gegeben. Der Unterschied läßt sich also folgendermaßen definieren: »Man nennt also tierische Intelligenz die konkret-erfahrungsmäßige und sensomotorische Gestaltung des praktischen Handelns, während die menschliche Intelligenz ein rational-logisches, kategorisch urteilendes Begreifen der konkreten Situation als Aufgabe ist und die Entdeckung einer Lösung, die nicht durch die unmittelbare sinnliche Wirkung der Situation erfolgt« (44). Die Forschungen über die tierische Intelligenz zeigen deutlich, daß es in der Tierwelt nur einen graduellen, nicht einen prinzipiellen Unterschied gibt. Jede Art hat ihre eigene arttypische praktische Intelligenz. Zahlreiche Versuche über die Lernfähigkeit der Tiere haben gezeigt, daß nicht die Gewohnheit, sondern die sinnliche Erfahrung der Situationsstruktur das Verhalten eines »intelligenten« Tieres bestimmt. Nach Hirnverletzungen tritt das gewohnheitsmäßige Verhalten in den Vordergrund. Es gibt natürlich artspezifische Grenzen der Intelligenz. Es gibt aber immer auch individuelle Unterschiede (»dumme und intelligente Tiere«). An verschiedenen Beispielen zeigt Buytendijk auf, daß die Intelligenz verschiedener Tierarten unvergleichbar ist. Außerdem ist es immer schwierig zu entscheiden, ob ein Tier durch Versuch und Irrtum den zweckmäßigen Gebrauch eines Mittels zum Ziel erwirbt oder durch praktische Intelligenz (das »Aufleuchten« einer Einsicht). Zum Schluß beantwortet Buytendijk noch die Frage: Kann das Tier ein Werkzeug verwenden? Von Werkzeuggebrauch können wir erst sprechen, wenn ein Gegenstand herbeigeholt (gewählt) werden muß, bevor er gebraucht wird. Das Verwenden von Mitteln zum Erreichen eines Zieles ist vom menschlichen Gebrauch eines Werkzeuges zu unterscheiden. Nur für den Menschen sind die Dinge mehrsinnig. Wenn ein Schimpanse einen Ast als Stock gebraucht ist es kein Ast mehr, nur für den Menschen ist es ein »stockgewordener Ast«, also ein Ding mit mehreren Aspekten. Die eigentliche Grenze der tierischen Intelligenz ist durch das Fehlen der Sprache und jedes symbolischen Verhaltens bedingt.

Das 2. Heft, herausgegeben vom Direktor des neuen Instituts, J. Kälin, umfaßt die Vorträge der ersten Arbeitstagung, die als Hauptthema die biologische Evolution hatte. Peitzmeier und Heuts behandelten Probleme der Mikroevolution, Kälin referierte über die Methoden der stammesgeschichtlichen Forschung und allgemeine Fragen der Makroevolution; Alcobé sprach über das Verhältnis von Ontogenese und Phylogenese, Bergounioux über die Finalität in der Stammesgeschichte, Dolch über die Einwirkung philosophischer und theologischer Gedankengänge bei der Formung der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie und schließlich Luyten über das Evolutionsproblem in philosophischer Sicht.

Unter diesen Arbeiten möchten wir besonders auf die beiden Referate Kälins hinweisen. Die begriffliche Fälschung im Evolutionismus als weltanschaulich-philosophisches System umfaßt zwei Punkte: 1. Die Verquickung des Evolutionsprinzips mit einer mechanistischen Kausalhypothese, der Selektionstheorie, zu einem umfassenden Prinzip des organismischen Seins. 2. Die Übertragung des biologischen Evolutionsgedankens auf die inkommensurable Ebene des Geistigen. So glaubt der philosophische Evolutionismus durch die Faktoren der Mikroevolution eine letztursächliche und umfassende Erklärung für die gesamte Wirklichkeit des organismischen Lebens und des Geistes (als Epiphänomen des rein Biologischen aufgefaßt) geben zu können. Kälin zeigt dann auf, wie durch die widerspruchslose Kongruenz aller Argumente die Hypothese der Evolution zur wissenschaftlich gesicherten Theorie »im Sinne einer pragmatischen Sicherheit« (39) wird. Dennoch besteht eine große Diskrepanz der Meinungen über die Kausalität der Stammesgeschichte. Diese Meinungsverschiedenheiten beruhen sicher zum Großteil auf ungeeigneten und falschen Fragestellungen, die Kälin außerordentlich klar und prägnant analysiert. Das eigentliche Problem der Makroevolution (= supraspezifische Evolution) sieht er in den ganzheitlich-konstruktiven Prozessen der Synorganisation, die uns besonders zwei Fragen aufgeben: 1. Genügt das Material der Genmutationen im Zusammenspiel mit den übrigen Faktoren zur Erklärung der Synorganisation? 2. Genügen die zur Verfügung stehenden Zeitabschnitte, um das konkrete Ausmaß der betreffenden Veränderungen zu verwirklichen? Da die zweite Frage vorläufig positiv beantwortbar ist, widmet sich Kälin ausführlich der ersten Frage. Mit Remane und Woltereck hebt er mit Recht hervor, daß die bis heute bekannten Realmutationen für sich selbst (ohne koordinierendes zusätzliches Prinzip) keinen genügenden Ansatz bieten für eine umfassende Erklärung der Synorganisation. Das qualitative Ordnungsgeschehen der Evolution wird besonders in den evolutiven Organanalysen, wie sie z. B. Woltereck am Weberschen Apparat durchgeführt hat, deutlich gemacht. Hier enthüllt

sich ein biologisches Geschehen, das der rein kausal-analytischen Methode entzogen bleibt, da es nur mit dem Prinzip der selbstbezogenen Zweckhaftigkeit und des sinnvoll planmäßigen Werdens der organismischen Gestalt faßbar wird. Phylogenese wie Ontogenese sind von diesen Ganzheitsbeziehungen beherrscht. Kälin nimmt nun an, daß die Faktoren der Makroevolution auch in der intraspezifischen Evolution der Gegenwart mitenthalten sind. Damit entspricht die Gegenüberstellung von Mikro- und Makroevolution nur noch verschiedenen Dimensionen unserer Sicht auf ein und dasselbe Geschehen.

In seiner zweiten Arbeit »Über die Methoden der stammesgeschichtlichen Forschung« trägt Kälin wesentlich zur Klärung der methodischen Streitfragen zwischen idealistischer Morphologie und rein phylogenetischer Betrachtungsweise bei. Bergounioux, auf dessen Arbeit wir zum Schluß noch hinweisen möchten, kommt zu dem Ergebnis: »Il faut donc être d'une extrême prudence quand on traite de la finalité en Paléontologie. Il est cependant hors de doute que, depuis ses lointaines origines, la vie se dirige vers l'homme qui devait en être le couronnement sur la terre« (137).

War Maria im Erlösungswerk Stellvertreterin der Menschheit?

Ein Bericht

Von Hermann Lais, Dillingen

Die Aussicht auf das kommende allgemeine Konzil hat auch Vermutungen über eine weitere lehramtliche Festlegung marianischer Glaubensinhalte neu belebt. Es sind Kräfte am Werk, welche die Dogmatisierung der Miterlöserschaft und allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens erhoffen und erstreben. Daneben fehlt es nicht an Stimmen, die aus verschiedenen Gründen, meist immer mit Rücksicht auf die nichtkatholischen Christen Zurückhaltung empfehlen. Das Gespräch über die neuere Mariologie, in der besonders die heilsgeschichtliche Wirksamkeit Mariens ausgebaut wurde, ist meist dadurch erschwert, daß die Kenntnis der verschiedenen Faktoren der Dogmenentwicklung nicht umfassend genug ist. Die mariologische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen hatte sich eine spezielle Aufgabe gestellt, die mit den genannten Themen in engstem Zusammenhang steht[1]). Die Frage, ob Maria im Erlösungswerk Stellvertreterin der Menschheit war, erfordert zu ihrer Beantwortung vielseitige Einblicke in das Gesamtgefüge mariologischen Denkens und eine sorgfältige Analyse des gesamten Erlösungsgeschehens. So dürfte es der Orientierung weiterer Kreise dienlich sein, aus der Fülle dieser Referate die durchlaufende Gedankenlinie plastisch herauszuheben. Diese Linie bewegt sich im Spannungsfeld beträchtlich variierender Einstellungen, die von nüchterner historisch-kritischer Exegese bis zu begeisterter Entfaltung von Spekulationen skotistischer Ansätze reichen. Die hier vorgelegte Auswahl der Forschungsergebnisse will nicht den Reichtum dieses Werkes verkleinert darstellen, sondern zur Lektüre des ganzen Buches anregen.

K. Schwerdt (1–25) prüft sorgfältig und gewissenhaft abwägend die Tragweite der drei Stellen, an denen Leo XIII. (in den Enzykliken »Octobri mense« 1891 und »Fidentem piumque« 1896) und Pius XII. (in »Mystici Corporis« 1943) die Tatsache der Stellvertretung des Menschengeschlechtes durch Maria expresse und explicite aussprechen. Andere Aussagen enthalten diese Wahrheit einschlußweise und werden durch einige Indizien noch gestützt und inhaltlich bereichert. – J. Michl (26–41) führt zuerst mit Recht methodologische Grundsätze der biblischen Hermeneutik an, die gerade in der Mariologie leicht unbeachtet bleiben und legt dann alle für die These verwendeten Stellen aus. Er kommt zu dem Ergebnis: »Die Frage, ob Maria in irgendeiner Weise die Stelle der Menschheit bei der Erlösung vertreten habe, richtet sich überwiegend an die Tradition, nicht an die Bibelwissenschaft. Aber bei der gedanklichen Entfaltung des Offenbarungsgutes muß die Hl. Schrift befragt werden, was sie zu den Erkenntnissen, die man zu gewinnen sucht, sage. Sie sagt auch manches zur Ansicht von einer Stellvertretung Marias für die Menschheit, Negatives und Positives. Sie spricht zwar nicht von einer Stellvertretung, aber von der Gottesmutterschaft Marias. Man mag in diesem Geheimnis einen Ansatz finden, auch von einer Stellvertretung Marias für die Menschheit in der Erlösung zu reden, wenn diese Stellvertretung aus anderen theologischen Erkenntnisquellen hinreichend entnommen werden kann« (41). – K. Wennemer wendet sich der Heilsaufgabe Mariens in johannäischer Sicht zu (42–78). Während J. Michl manchen Deutungen

[1]) *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria.* Ehrengabe an die Unbefleckt Empfangene von der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen dargereicht. Hrsg. v. Carl Feckes. Paderborn, Schöningh, 1954. 8°, 395 S. – Kart. DM 12.–.

P. Gaechters und F. M. Brauns widerspricht, schließt sich Wennemer unter Äußerung einiger Bedenken beiden Autoren grundsätzlich an. »Wir werden diese ihre heilsgeschichtliche Funktion allerdings nur dann recht erkennen, wenn wir entsprechend der hintergründigen Natur des johanneischen Evangeliums uns um die letzte Aussageabsicht der jeweiligen Perikope bemühen und nicht im nächstliegenden, rein historischen Sinn stecken bleiben, sondern bei aller Anerkennung der Historie im geschichtlichen Einzelnen die höhere und umfassende Gnadenwirklichkeit und Gnadengesetzlichkeit durchscheinen sehen« (44). – In welch verschiedenem methodischen Klima auch katholische Exegeten der Gegenwart arbeiten möge die Gegenüberstellung folgender Aussagen über Joh. 19, 25–27 andeuten. K. Wennemer (72): »Die auffällige Anrede Christi an seine Mutter in Kana und vor allem am Kreuz ist letztlich als feierliche Anrede im Hinblick auf ihre messianische Aufgabe gemeint, als Hinweis darauf, daß in ihr das Weib der Urverheißung wahrhaft erfüllt ist.« J. Michl (30): »Die Ansicht, Jesus habe mit dieser Anrede seine Mutter als die Frau des Protoevangeliums verkündet, ist literarisch zuerst im sechzehnten Jahrhundert belegt, aber bei Kenntnis des geistigen Raumes Jesu und des vierten Evangelisten einfach unmöglich.« – G. Söll (79–108) untersucht 40 Zeugen der griechischen Patristik in einer sehr behutsamen, alle Überforderung der Zeugen vermeidenden Weise. In Bezug auf die objektive Erlösung sahen die Väter Maria ganz auf der Seite der Menschheit stehen und wiederholten deutlich genug, daß nur ein Gott die Menschheit erlösen konnte. Differenzierte Fragen nach einer direkten Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung stellten sie noch nicht. Maria gilt als die entfernte Ursache unseres Heils. Der Gedanke der Stellvertretung der Menschheit im Erlösungswerk beschränkt sich auf die Feststellung, daß Maria »für uns«, das heißt »zu unseren Gunsten« verbindlich mitgewirkt hat. Daraus läßt sich die spätere Fragestellung noch nicht ablesen, ob Maria auch »für uns«, das heißt »an Stelle der Menschheit« mitgewirkt habe. – Die Überprüfung des Schrifttums Ephräms des Syrers, dem P. Krüger (109–118) nachgeht, ist dadurch belastet, daß echte, unechte und zweifelhafte Schriften unter seinem Namen laufen. In der Auswertung der Eva-Maria-Parallele sieht Ephräm Maria innerhalb der Menschheit in dienender Stellung neben Christus. Eine eigene Tätigkeit am Erlösungswerk wird Maria nicht zuerkannt. Gnadenvermittlerin ist Maria nur in indirekter Weise, insofern sie als Jungfrau und Mutter in und durch Christus der Welt die Gnade vermittelt hat. Um das Geheimnis der Fürbittschaft Mariens hat Ephräm noch nicht gewußt. Es scheint die Annahme berechtigt, daß aus seiner Auffassung über Maria und Kirche in der nachephrämischen Literatur der Weg zum Gedanken Maria als Stellvertreterin der Menschheit gefunden wurde. Um 500 taucht in der syrischen Literatur die Vostellung auf, daß Maria als jungfräuliche Mutter auch die Stellvertreterin der Schöpfung und der Kirche ist. Dieser Begriff ist aber weder klar noch fest umgrenzt. – Ambrosius stellt einen Höhepunkt in der Marienkunde der alten Kirche des Abendlandes dar. J. Huhn (119–130) findet in dessen Ausweitung der Eva-Maria-Parallele und des Vergleiches Maria-Kirche Ansätze zu Folgerungen, die Ambrosius selbst noch nicht gezogen hat. Wie in Adam und Eva die Menschheit aus dem Paradies vertrieben wurde, so wurde sie durch eine Jungfrau wieder mit Gott verbunden. Huhn schließt daraus, daß Maria deshalb die Stamm-Mutter der erlösten Menschheit ist; in ihr ist die erlöste Menschheit zusammengefaßt, Maria ist die Vertreterin des erlösten Menschengeschlechtes. Das bedeutet, in Maria die erlöste Menschheit zu sehen, so wie in Eva die natürliche Menschheit. Maria ist der Typus der Kirche, insofern durch beide der Menschheit das Heil kommt. Bei der Ehe Gottes mit der Menschheit in der Inkarnation hat Maria (als Vertreterin des Menschengeschlechts) Christus die menschliche Natur vermittelt. – Aus umfassender Kenntnis der Theologie des hl. Augustinus zeigt Fr. Hofmann (131–143) auf, daß nach ihm alle Heilsaktivität von Christus kommt und nur in Christus und unter Christus besteht. Aber sie strömt von Christus, dem Haupte, über auf den Leib, die Kirche, die in mystischer, unsichtbarer Wirklichkeit immer als ganze im Heilswerk mittätig ist und so in Wahrheit unsere Mutter ist. Von da aus kam Augustinus nahe an den Gedanken heran, daß Maria durch ihre Erhebung zur Mutter des Erlösers eben damit auch eine für alle bedeutsame mütterliche Stellung im Corpus Christi und eine einzigartig tiefe Teilnahme am Erklärungswert eignet, ohne diesen Gedanken freilich klar auszusprechen. Maria ist das höchste und ausgezeichnetste und darum auch heilkräftigste Glied der Kirche. – Die mariologischen Aussagen von sechzehn Theologen der Karolingerzeit hat L. Scheffczyk (144–162) aufgesucht. Die Mutterschaft Mariens wird als ein Dienst gesehen, den Maria dem Erlöser physisch und moralisch leistet. Als die große Antipodin Evas wird ihr Tun genauso bedeutsam für das Heil der Welt, wie die Tat Evas für das Unheil der Welt bedeutsam war. Wenn auch die gottesmütterliche Funktion Marias der ganzen Menschheit zugute kam und für alle getan worden ist, so wird dieses Tun für die Menschheit nirgends als eine Stellvertretung der Menschheit angesprochen. Maria repräsentiert dann als die jungfräulich gebärende Mutter bildhaft die Kirche. Als deren hervorragendstes Glied hat sie auch eine heilsvermittelnde Funktion für die

Kirche und die ganze erlösungsbedürftige Menschheit ausgeübt. Indem sie den Erlöser aufnahm und ihn der ganzen Menschheit schenkte, übermittelte sie der Welt auch die Fülle seiner Gnaden. Die Anwendung des Ausdruckes Braut erfolgt in dem Sinn, daß in Maria als dem Brautgemach die Verbindung Christi mit der Kirche vor sich ging. So wird damit nicht gesagt, daß Maria persönlich die Verbindung Christi mit der Kirche und der Menschheit knüpfte, sondern nur, daß diese Verbindung in ihrem Schoß als Brautgemach vollzogen wurde. Diese Aussagen gehen also nicht über eine mittelbare, indirekte Teilnahme Mariens an der objektiven Erlösung hinaus, heben aber in diesem Rahmen ihre heilsgeschichtliche Stellung zugunsten aller hervor. –

A. Fries (163–175) stellt in den echten Schriften Alberts des Großen fest, daß er ein ursächliches Verhältnis Marias zu unserem Heile vertritt. Ihr aktiver Einfluß zugunsten der Menschheit liegt darin, daß sie der Menschheit den Erlöser gegeben hat und im Himmel für sie bittet. Albert lehrt nirgends, daß Maria ihre Antwort auf die Ankündigung des Engels als Repräsentantin der zur Kirche werdenden Menschheit gesprochen habe, noch daß sie das Heil für alle im Namen der gesamten Menschheit entgegengenommen habe. Ihre Mitwirkung zur objektiven Erlösung erfolgte mittelbar über ihre Gottesmutterschaft. Eine heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria bei der Bewirkung oder der Entgegennahme des Heils kennt Albert nicht. Einen wesentlichen Schritt weiter ging der annonyme Verfasser des Mariale, das jahrhundertelang dem hl. Albert zugeschrieben worden war. Es sei aber der historischen Reihenfolge entsprechend hier zuerst über Thomas von Aquin berichtet, dessen Äußerungen M. D. Koster untersucht hat (181–185). Im Sent. Kommentar (III d. 3, 3, 1 ql 1 u. d. 3, 3, 2 ql. 2 c) betont Thomas stark die Bedeutung des Konsenses Marias zu einer Art geistlicher Ehe zwischen Gott und dem Menschengeschlecht, nämlich zugunsten des Menschengeschlechts, ohne hierin eine Stellvertretung des Menschengeschlechts durch Maria aufzuzeigen. Hingegen spricht er als erster Theologe in der Summa theologica (III qu. 30, a. 1) ausdrücklich davon, daß für diese geistliche Ehe bei der Verkündigung die Zustimmung Marias an Stelle der ganzen menschlichen Natur (loco totius humanae naturae) erwartet wurde. Da er den Gedanken der Stellvertretung weder von den Vätern noch von Zeitgenossen übernommen hat, liegt die Annahme nahe, daß er ihn selbst gefunden hat. Er hat einmal bekannt, daß demjenigen, der fromm die Inkarnation betrachtet, sich mehr und mehr bewundernswerte Gründe für dieses Mysterium erschließen. Eine Stellvertretung des Menschengeschlechtes durch Maria unter dem Kreuz hat Thomas noch nicht gelehrt. – Den Nachweis, daß das Mariale nicht von Albert dem Großen stammt, verdanken wir unabhänging voneinander A. Fries und Br. Korošak[2]). Der anonyme Schriftsteller aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, nach Fries sogar aus dem letzten Jahrzehnt, spricht die heilsgeschichtliche Vertretung der Menschheit durch Maria deutlich aus. Bei der Verkündigung vertrat die Jungfrau die ganze Menschheit. Maria gab ihre Antwort an Stelle der erlösungsbedürftigen Gesamtheit. Ebenso stand sie unter dem Kreuz als Repräsentantin der Menschheit, für die das Kreuzesopfer dargebracht wurde. Sie gab ihr Ja im Namen aller und nahm die für alle bestimmten Früchte der Erlösung für alle an. Der ungeheure Einfluß, den das Mariale auf den Ausbau der Mariologie ausgeübt hat, hängt in erster Linie von der ihm zugeschriebenen Autorität des hl. Albertus ab. Der Verfasser selbst hatte im Vorwort betont, daß er als einfältiger Mann den einfältigen Christen schlicht das Lob der Jungfrau künden wolle. Er wollte also nicht Theologie bieten, sondern Frömmigkeit. Sodann bat er, ihn nicht sogleich der Neuerungssucht zu bezichtigen, wenn er ungewöhnliche Dinge ausspreche. Er gab somit kein Zeugnis, sondern persönliche Meinung. Und schließlich möchte er mit seiner Schrift die Gelehrten anregen, über Maria zu schreiben. Er war sich also bewußt, daß seine Ausführungen keine bewiesene Lehre, sondern nur Diskussionsmaterial enthalten. Aber das Tor zur weiteren gedanklichen Durchdringung des Erlösungsvorganges und der Rolle Mariens war damit aufgestoßen und der damit in Sicht gekommene Weg führte unablässig weiter. – Marianus Müller (186–198) widmet sich der Darstellung der Franziskanerschule. Sie beginnt ihre Darlegungen über die Heilswirksamkeit Mariens mit der absoluten Prädestination Mariens. Durch die einzigartige Stellung, die Maria im Hinblick auf die Gottesgeburt bereits im Kosmos einnimmt, ist sie Repräsentantin des ganzen Kosmos, Stellvertreterin der ganzen Schöpfung. In Abhängigkeit und Unterordnung gegenüber Jesus Christus ist sie auch Miterlöserin geworden. Bonaventura betont zwar das Mitleiden, die Compassio der Mutter Christi, schließt aber noch nicht auf eigene Verdienste Mariens in der objektiven Erlösung. Er lehrt noch keine unmittelbare Miterlöserschaft Mariens. M. Müller will sie aber als Folgerung aus dessen Lehre erkennen können. Maria hat sich in stellvertretenden Opfern für die Sünden der Menschheit hingegeben. Das be-

[2]) A. Fries, *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten Mariologischen Schriften.* Literarkritische Untersuchung. (Beitr. GPhThMA 37, 4.) Münster 1954. Br. Korošak O.F.M., *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium.* (Bibliotheca Mariana Medii Aevi.) Rom 1954. A. Kolping, *Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit der anonymen „Laus Virginis"* (bisher Mariale Alberts des Großen). RechThAncMéd 25 (1958) 285-328.

deute aber unmittelbare Anteilnahme am objektiven Erlösungswerk Jesu Christi. Wir müssen der unbeflekten Empfangenen eigene Verdienste in der objektiven Heilsordnung zuerkennen. – Konsequent wird die Linie der franziskanischen Überlieferung von Laurentius v. Brindisi († 1690) zu Ende gedacht, dem sich Meinolf Mückshoff (199–259) in einer überaus tiefschürfenden und reich dokumentierten Studie anschließt. Unantastbar steht Christus in seiner Erstursächlichkeit im Werk der Welterlösung. Von ihm empfängt jeder, auch Maria. In solch empfangener Fülle wird sie ganz Christus ähnlich und zugleich fähig, verdienend das Heil der erlösungsbedürftigen Menschheit mitzuwirken. Die Welterneuerung beginnt in einem neuen Bund Gottes mit der Menschheit. Diese göttliche Vermählung erfolgt jedoch nicht unmittelbar mit der Gesamtmenschheit. Der Frieden suchende Gott nimmt seinen Weg über Maria. Nichts soll nach Gottes ewigen Plänen ohne die Menschheit geschehen, nicht ihre Erlösung, nicht ihre Begnadigung. Nichts konnte aber an ihr geschehen – nach den ewigen Plänen – ohne Maria. Sie wird aufgerufen, dem Frieden suchenden Gott für die Welt und an Stelle der Welt das Jawort zu sagen, von dem das Heil der Welt abhängt. Ihres Amtes und ihrer Aufgabe bewußt, tritt Maria mit ihrem eigenen Opfer in das Christusopfer ein. Sie opfert sich, sie opfert ihren Sohn, sie opfert mit ihrem Sohn: So führt Laurentius seinen Gedanken von Maria als dem Conprinzip der Erlösung bis zur direkten und unmittelbaren Anteilnahme an der objektiven Erlösungstat Christi. – Gg. Englhardt (260–266) berichtet über eine Episode aus Spanien. Als im Jahre 1627 die hl. Theresia neben dem bisherigen einzigen Patron Spaniens, dem hl. Jakobus, zur Mitpatronin erhoben wurde, bedienten sich die Befürworter und die Gegner dieses Kompatronates auch mariologischer Argumente. Man ersieht daraus, daß der Meinung, Maria habe mit Christus zusammen unmittelbar bei der Erlösung des Menschengeschlechtes mitgewirkt, die andere gegenüberstand, die eine unmittelbare Mitwirkung Mariens beim objektiven Erlösungswerk Christi ablehnte. – Im Gegensatz zu Cl. Dillenschneider kann Chr. Oomen (267–280) beim hl. Alfons von Liguori keine unmittelbare Mitwirkung Mariens zur objektiven Erlösung erkennen. Maria ist in keiner Weise formell Kronprinzip der Erlösung. Durch ihr Liebesleiden verdiente sie aber doch mehr als bloß die durch Christus erworbenen Gnaden ausspenden zu dürfen. Christus allein ist der einzige Erlöser. Aber Maria wurde zur Mitwirkung berufen. Alle ihre Werke im Pilgerstand sind Verdienste für uns, vor allem ihr Mitleiden, aber Verdienste de congruo. Maria verdiente wirklich Gnade für uns. Daher steht sie in der subjektiven Ordnung der Erlösung (= der angewandten Erlösung), aber dadurch, daß sie Gnade für uns erwarb und somit zur Ausspenderin aller Gnaden bestellt wurde. Daß Maria in ihrem Fiat und bei der Aufopferung Jesu im Tempel als Stellvertreterin der Menschheit handelte, bemerkt der hl. Alfons nur nebenbei. Im Zusammenhang mit Golgotha bezeichnet er Maria nirgends als Stellvertreterin der Menschheit.

Den Deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts hat sich H. J. Brosch (291–307) zugewandt. Der spätere J. B. Hirscher und F. A. Staudenmaier bekennen sich zu Maria als der geistlichen Stammutter der Menschen, die in Christus den Lebensspender geboren hat. Beide verbleiben damit im Raum der mittelbar bewirkenden Heilsvermittlung durch Maria. Der Gedanke einer unmittelbaren Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung dürfte ihnen fremd sein, wie auch die Idee der Repräsentation nicht ausdrücklich genannt wird. Man kann bei ihnen höchstens sachlich auf eine Stellvertretung Mariens »für uns«, nicht aber »an Stelle von uns« schließen. – Eine ganz andere Atmosphäre herrscht bei I. H. Oswald, der 1850 die erste umfassende deutsche »Dogmatische Mariologie« veröffentlichte. Sie wurde wegen Übertreibungen auf den Index gesetzt, übte aber in ihren Konstruktionen einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf M. J. Scheeben aus. Oswald sieht die Sünde Evas als integrierendes Moment der Sünde Adams an und schließt von da aus, daß auch die genugtuende und verdienende Mitwirkung Mariens bei der Erlösung zur Integrierung der an sich allein genugtuenden Verdienste Christi hinzukommen mußte. Mariens Mitwirkung konstituiert nicht das Wesen der Erlösung, sondern ist nur ihr integrierendes Moment, bevor das objektive Werk Christi von den Menschen subjektiv ergriffen werden kann. Maria repräsentierte in ihrem Fiat die menschliche Natur und die Menschheit als ganze, aber speziell auch noch das Frauengeschlecht, dessen durch Eva gesetzte Schuld sie durch ihr Mitleiden unter dem Kreuze sühnte. – Auch der Aachener I. Th. Laurent sah von skotistischen Voraussetzungen aus Maria als Repräsentantin des Menschengeschlechts, sowohl beim Fiat als auch unter dem Kreuze. – K. Wittkemper (308–322) legt die Lehre M. J. Scheebens dar, die der neueren Mariologie in Deutschland die meisten Antriebe gegeben hat. Scheeben schließt von der Stellung Mariens als der neuen Eva und von den bräutlichen Verhältnissen Mariens zu Gott und zum Gottmenschen auf Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Stellvertretung der Menschheit durch Christus und durch Maria. Sie hat im Namen und zu gunsten des ganzen Menschengeschlechts die Schenkung des Erlösers von Gott in würdiger Weise erflehen können und sollen. Bei der Menschwerdung hat Maria im Namen der ganzen Menschheit ihre persönliche Einwilligung in die göttliche Mutterschaft gegeben und hat durch Darbietung ihres Fleisches wie durch ihre eigene Naturtätigkeit zur Erzeugung Christi mitgewirkt. Beim Erlösungsopfer auf Golgotha ist sie in Vertretung der Menschheit im eigentlichen und vollendeten Sinn des Wortes als Opferbringerin

mittätig gewesen und hat es als ihr Opfer mit dargebracht, so daß das Erlösungsopfer allseitig und vollkommen von der Menschheit ausging und derselben angehörte. Maria steht an der Seite des Hohenpriesters Christus als Diakonin bzw. als Mitliturgin. Wittkemper bietet noch beachtenswerte eigene Überlegungen, inwiefern eine Beauftragung Mariens von seiten Gottes, die Menschheit zu vertreten, angenommen werden könne. – H. M. Köster (323–359) baut einen Systemversuch auf und stellt sich die Frage: Was vermag die dogmatische Mariologie zur Begründung einer heilsgeschichtlichen Vertreterrolle Mariens vorzubringen, und was umgekehrt kann die Mariologie für ihren Ausbau aus ihr gewinnen? Er sucht die Antwort auf philologisch-exegetischem, theologisch-systematischen und historisch-genetischen Wege. Mit sorgfältiger begrifflicher Trennschärfe weist er nach, daß die von Maria bei der Inkarnation durchgeführte Stellvertretung des Menschengeschlechtes mit derjenigen durch Christus auf Golgotha vollzogenen nicht kollidiert. Eine Ermächtigung von seiten der zu Vertretenden liegt bei Maria ebensowenig vor wie beim Stammvater Adam und beim zweiten Adam, Christus selbst. Entgegen der skotistischen Auffassung sieht er Maria als gliedhafte, das heißt als selbst erlösungsbedürftige Stellvertreterin der zu erlösenden Menschheit. Die Idee der Stellvertretung gibt ein geeignetes Fundament für die ganze Mariologie ab. Gegenüber der Gottesmutterschaft als Ordnungsidee der Mariologie scheint die Idee einer (gliedhaften) Stellvertretung der zu erlösenden Menschheit den Vorteil zu haben, daß sie die Gestalt Mariens nicht nur in sich (oder innerhalb der Mariologie) ordnet, sondern sie als Ganzes obendrein in die Soteriologie und Heilsgeschichte einfügt. In einem geschichtlichen Überblick breitet dann Köster alle Einzelzüge aus, die schon in der Schrift und bei den Vätern vorliegen, wenn sie auch erst später im vollen Bild der Stellvertretung durch Maria vereinigt wurden. – Wie Köster so verwendet auch O. Semmelroth (360–367) einen erweiterten Begriff der »objektiven Erlösung«. Er legt seinem Verständnis der heilsgeschichtlichen Struktur des Erlösungsgeschehen das Schema »Wort – Antwort« zugrunde. In der Erlösung vollzieht sich eine Einigung von Gott und Mensch als Personen. Die Zueinanderbewegung verläuft in zwei Phasen. In der Menschwerdung Christi geschieht eine Herbewegung des unsichtbaren Gottes zu den Menschen. Im Opfer Christi erfolgt die Antwortbewegung von den Menschen zum Vatergott. In beiden Phasen ist also die Menschheit schon (virtuell) irgendwie auch in die »objektive« Erlösung einbezogen. So kann auch Maria ein wirklicher Anteil an der objektiven Erlösung zugeschrieben werden, ohne ihr eine von der zu erlösenden Menschheit getrennte Rolle einräumen zu müssen. Ihre Funktion ist in dieser Zweiphasenbewegung das gläubige Empfangen des kommenden Mittlers und das mitopfernde Hingeben zum Vater mit dem opfernden Christus. Diese ihre Funktion hat kraft göttlicher Setzung nicht nur individuelle, sondern ekklesiologische Bedeutung. Wenn es wahr ist, daß auf Grund gottgesetzter Ordnung die Christus glaubend empfangende und sein Opfer im Mitopfer sich zu eigen machende Menschheit in Maria bei der Menschwerdung und unter dem Kreuz vertreten war, dann gehört Maria zu dem Opfer des Herrn dazu. Ihre empfangende und mitopfernde Gestalt geht dann mit in die stetige Aktualität des Opfers Christi vor dem Vater ein. – Rudolf Graber (368–390) zieht einige Folgerungen aus der Stellvertretung Mariens für das katholische Ethos. Daß Gott in seiner erlösenden und begnadenden Tätigkeit die Mitwirkung und die Vermittlung von Geschöpfen zuläßt, ist ein Ausfluß seiner Liebe. Es darf deshalb die Potentia oboedientialis nicht nur als vollkommen passive Potenz angesehen werden. Maria hat in ihrem Fiat der Hingebungsgewalt des Kosmos den vollendetsten Ausdruck verliehen. In Maria findet die ganze Schöpfung zu ihrer wesensgemäßen Haltung zurück, nämlich nichts anderes zu sein als ancilla, creatura. Maria hat in der Verkündigung in einem gewissen Sinn als Repräsentantin des Menschengeschlechts an der Erlösung mitgewirkt. In Nazareth schloß Gott durch die Zustimmung Mariens einen geheimnisvollen Ehebund mit dem ganzen Menschengeschlecht. Die Frucht dieses Bundes ist zunächst die Geburt des Gottessohnes durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria. Auch heute noch wird Christus in den Seelen geboren vom Hl. Geist aus Maria der Jungfrau. Maria ist ferner in Schmerz und Opfer unter dem Kreuz die Mutter der Lebendigen geworden. Deshalb übergibt man sich in der Weihe der Mutter des Herrn zu eigen, damit dann kraft ihrer bräutlichen Verbindung mit dem Hl. Geist Christus immer mehr in uns Gestalt annehme. Im göttlichen Erziehungswerk an der Menschheit erfüllt auch heute noch Maria die entscheidende Funktion, indem sie die Menschen auf Christus vorbereitet. Maria ist in konkreter Gestalt die zuvorkommende Gnade. Die an Stelle des ganzen Menschengeschlechtes das gläubige Jawort gegeben hat, hat auch ihren Anteil an der Vermittlung dieses Glaubens. In Maria wurde der Menschheit ein neuer Anfang geschenkt. Sie ist und bleibt leuchtendes Symbol christlicher Hoffnung und Ursache unserer Freude.

Diese Übersicht zeigt, daß die 19 Mitarbeiter sich theologisch nicht uniformiert haben. So wird der Leser keineswegs persönlichen Abwägens der vorgetragenen spekulativen Gründe enthoben. In seiner Gesamtheit ist diese deutsche Gemeinschaftsarbeit ein nicht zu übersehender Beitrag zur gesamtkirchlichen Klärung der Probleme, die mit der Miterlöserschaft und Gnadenvermittlung Mariens zusammenhängen.

Philosophie - Fundamentaltheologie

van Melsen, A. G. M., *Atom gestern und heute.* Die Geschichte des Atombegriffes von der Antike bis zur Gegenwart. Deutsche Ausgabe, mit Quellentexten erweitert von H. Dolch. Freiburg/München, Alber, 1957. 8°, XIII und 315 S. – Ln. DM 23,80. Sammlung Orbis academicus, Bd. II/10.

Der Vf., Professor der Geschichte für Naturwissenschaften an der Universität Nijmegen, selbst durch das Studium der Chemie und Philosophie hindurchgegangen, und der Herausgeber, Professor in Paderborn, haben mit dieser Geschichte der Entwicklung des Atombegriffes ein für die Lehre der Naturwissenschaften, die Naturphilosophie und die Problemgeschichte der Philosophie gleich wichtiges Werk vorgelegt. Der erste Teil, die erste Hälfte des Buches umfassend, berichtet gründlich und erfreulicherweise mit ausführlichen Zitaten über die Entstehung des Atombegriffes in der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern über Plato und Aristoteles – endlich erfährt der naturwissenschaftlich und philosophisch interessierte Leser mehr als die üblichen paar Sätze über Demokrit – und dann über die fast unbekannte Entwicklung im Mittelalter und in der Renaissance bis zur Wende des 18. zum 19. Jahrhundert; der zweite Teil behandelt die Geschichte der naturwissenschaftlichen Atomtheorie von Lavoisier und Dalton bis in unser Jahrhundert: Bohrsches Atommodell, Quantenmechanik und Kernphysik der Gegenwart. Das Buch schließt mit einer philosophischen Entscheidung gegenüber vorsichtig zurückhaltenden, aber doch zur philosophischen Betrachtung hinführenden und anregenden klaren Unterscheidung der naturwissenschaftlichen, naturphilosophischen und philosophischen Fragestellung und ihres Zusammenhanges. Auch wenn man gelegentlich den Verzicht auf einen Einstieg in die eigentlich philosophische Problematik, insbesondere auf einen Antwortentwurf inbezug auf die aktuelle Frage nach dem Wesen der materiellen »Dinge« bedauert, obwohl man ihn versteht, so ist das Buch doch jedenfalls sehr wertvoll für den Naturwissenschaftler und Lehrer wie für den geistesgeschichtlich und weltanschaulich interessierten Leser.

München Aloys Wenzl

Hengstenberg, Hans-Eduard, *Der Leib und die Letzten Dinge.* Regensburg, Pustet, 1955. 8°, 302 S. – Brosch. DM 9,–; Ln. DM 11,–.

Das Mysterium des Todes hat in den letzten Jahren eine auffallend häufige bibeltheologische und historische, philosophische und theologische Behandlung gefunden. In dem vorliegenden Werk, das eine wesentliche Erweiterung und Umarbeitung von *Tod und Vollendung* (1938) bietet, hat sich der Vf. besonders den naturphilosophischen Grenzfragen gewidmet, die sich angesichts der Zerstörung leiblichen Lebens im Tode und seiner Vollendung in der Auferstehung erheben. Das Buch bietet viel mehr als sein Titel erwarten läßt, nämlich eine ausgedehnte und bis in die letzten Einheiten und Wurzeln des materiellen Seins bohrende Naturphilosophie. Unter Einbeziehung der Erkenntnisse der neuen Physik werden Stoff, Körper, Raum und Zeit, Leben, vitalpsychische Schicht und das Verhältnis von Geist und Leib in ihrem irdischen Bestand untersucht und auf die Möglichkeiten hin ausgeleuchtet, in denen sie für eine natürliche Verklärung und eine übernatürliche Vollendung geöffnet scheinen. Der Vf. vermeidet dabei bewußt die Klippe, Denkmöglichkeiten zu Prophezeiungen auszuwalzen und läßt etwaigen noch kommenden Entscheidungen der Dogmatik den Vorrang. Seine Methode, Theologie und Physik über das Mittelstück der Metaphysik zu verknüpfen, kann man im Hinblick auf die eine vielseitige Wirklichkeit des Menschen und der Beziehungen, in denen er steht, nur bejahen. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Körper und Leib des Menschen sucht er begrifflich einen Zustand der Entkörperlichung zu erreichen, in dem der verklärte Leib des auferstandenen Menschen erst richtig Leib wird, und, vergeistigt und durchlichtet, die vollendete Ausdrucksgestalt des gottschauenden Geistes bildet. Dabei erheben sich seine Darlegungen über die Anteilnahme Gottes am Sterben des Menschen und über die Vollendung der Teilhabe der Seligen an Gott über eine bloß nüchterne Begrifflichkeit und vermögen auch religiös anzusprechen.

Wer von der scholastischen Terminologie herkommt, muß auf den veränderten Gebrauch von manchen üblichen Begriffen und Wörtern umschalten (z. B. Körper, Leib, Wesen, Dasein, Existenz) und Eigenbildungen übernehmen (z. B. Gegenwärtigkeit, Komposition und Konsti-

tution). Er wird sich auch metaphysischen Sondermeinungen des Verfassers gegenüber sehen, auf deren ausführlichere Begründung in anderen Werken hingewiesen wird: das Selbstandseiende = metaphysische Existenz, in seinem dynamischen Vollzug (281); das Individuationsprinzip liegt nicht in der Materie, nicht im Leibe noch im Geiste, sondern in der Persönlichkeit (193); entgegen dem traditionellen Dualismus der Seinsprinzipien (Form-Materie; Substanz-Akzidenz; Akt und Potenz) vertritt Vf. ein Ternar von drei konstitutiven Prinzipien des Selbstandseienden (Wesen, Dasein und Existenzprinzip, 283). Diese Hinweise möchten den Leser auf den methodischen Weg des Vf. selbst führen, nicht alles unbesehen zu übernehmen, was andere gedacht haben, sondern kritisch abzuwägen. Wie immer man sich darüber entscheiden mag, die Lektüre des Werkes nimmt einen bis zum Schluß in Bann. Es vermag auch geistig anspruchsvollen Laien und gerade den von der modernen Naturwissenschaft her mit Spannungen zum christlichen Auferstehungsglauben Beladenen befreiende Aussichten auf die Möglichkeit der Harmonie zwischen Glaube und Naturwissenschaft zu schenken und wird jeden vielseitig bereichern.

Dillingen a. d. Donau Hermann L a i s

N e w m a n, John Henry Kardinal, *Polemische Schriften.* Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre. Herausgegeben von Matthias Laros und Werner Becker. Übersetzt von Sr. Erentrudis Kawa und Max Hofmann. Mainz, Grünewald, 1959. 8°, XVII und 318 S. – Ln. DM 19,80.

Mit diesem Band werden Schriften Newmans vorgelegt, die sich in der ersten Auflage der »Ausgewählten Werke« nicht fanden. Es sind dies der Brief an »E. B. Pusey zu seinem jüngst veröffentlichten Eirenikon«, in dem die Frage der katholischen Marienverehrung behandelt wird, der »Brief an den Herzog von Norfolk, anläßlich der jüngst erschienenen Beschwerdeschrift Mr. Gladstones« – er hat die anläßlich des vatikanischen Dekrets über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes akut gewordene Frage: Kirche und Gewissen zum Thema, und endlich die Ahandlung über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre.

Alle drei Abhandlungen haben eine Bedeutung, die weit über ihre zeitgeschichtlich bedingte Veranlassung hinaus reicht, mag auch die theologische Erkenntnis inzwischen in manchen Stücken weitergeschritten sein, sowohl in der Erhellung des Historischen wie in der systematischen Reflexion. Ja, die von Newman in diesen drei Schriften gegebenen Anstöße sind gerade heute erst recht wirksam geworden und erweisen sich als außerordentlich hilfreich für die theologischen und praktischen Fragestellungen, die der Gegenwart aufgegeben sind – und zwar in allen drei Problemkreisen. Sie selbst wie auch Newmans Antwort dazu sind – so möchte man sagen – heute noch aktueller als damals. Newman hat sich in diesen Fragen – wie in manchen anderen – als prophetischer Denker erwiesen, der nicht nur ein Gespür für kommende Entwicklung hatte, sondern auch die rechte Art und Weise fand, wie diese Fragen behandelt werden müssen – gerade im Zeitalter der Ökumenik und im Zeichen der vielfältigen Bemühungen um die Einheit der Christenheit. Es ist der Geist und die Gesinnung, die das »Wahrheit in Liebe« in vorbildlicher Weise realisieren.

Aus diesem Grunde ist der Titel *Polemische Schriften* weder glücklich noch richtig gewählt. Ebenso wäre es sowohl der zeitlichen Ordnung wie der Thematik nach besser gewesen, die dritte Abhandlung über die Stellung der Laien an die zweite Stelle zu rücken. Indes, diese kleinen Ausstellungen am Äußeren mindern nicht den Dank für diese schöne Gabe, die der sorgfältigen Arbeit der Übersetzer, der sachgemäßen Betreuung und Kommentierung der Herausgeber und dem Können des Verlags verdankt wird.

München Heinrich F r i e s

Bibelwissenschaft - Patrologie

Introduction à la Bible sous la direction de A. R o b e r t (†) et A. F e u i l l e t. Tome I: Introduction générale. Ancien Testament. Desclée & Cie, Tournai (Belg.); 1e Edition 1957; 2e Edition, revue et corrigée 1959. XXVIII u. 880 S. – Preis nicht mitgeteilt.

M a r i a n i, Bonaventura OFM, Introductio in libros sacros Veteris Testamenti. Herder, Roma, 1958. XV und 646 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Über diese beiden neuen Einleitungswerke habe ich in einem ausführlichen Referat *Zur Einleitung in das Alte Testament, Kritische Gedanken zur Forschung und Lehre* (Bibl. Zeitschrift NF 4, 1960, 137–154) gesprochen. Deshalb kann ich hier darauf verweisen und mich auf die zweite Auflage der französischen Einleitung, die inzwischen erschienen ist, beschränken. In dem genannten Bericht habe ich besonders auf die großen Schwächen der Ein-

leitung von Mariani hingewiesen, die in den wichtigen Fragen der Literarkritik (vor allem des Pentateuch und Isaias) hyperkonservativ und deshalb völlig rückständig ist. Wer sich näher über Mariani's Einleitungswerk informieren will, der sei auf meinen Beitrag in der Bibl. Zeitschrift verwiesen. Die französische Einleitung ist bekanntlich von höchster Seite scharf zensuriert worden: »tum quod sanae pedagogiae praeceptis aptaeque methodi minime satisfacere videtur, tum aliis de causis, prorsus ineptum esse censuit« (L'Osservatore Romano vom 2. Juli 1958; in der gleichen Nummer steht eine anonyme negative Kritik *Una introduzione biblica e un documento opportuno).*

Die zweite Auflage macht zunächst den Eindruck, daß sie stark zurückgeschnitten ist; dies ist jedoch nicht der Fall, sondern kommt daher, daß dünneres Papier verwendet wurde. Die Seitenzahl 880 ist gleich geblieben; dies ist dadurch ermöglicht, daß an nur wenigen Stellen im Text etwas geändert wurde und am Schluß verschiedener Abschnitte, wo noch freier Platz war, neue Absätze eingefügt wurden, so S. 280 und S. 342. Die kurze Anm. 1 auf S. 342 wurde durch ein Zitat aus dem *Angelicum* (36, 1959, 57) bereichert, das allerdings mißverständlich ist, weil der Leser nicht erfährt, in welchem Zusammenhang D u n c k e r die Ausführungen macht. S. 487 ist am Ende die wichtige Stelle Hebr. 1, 1 im Wortlaut beigegeben, die ich in der ersten Ausgabe vermißt und nachgetragen habe. S. 289 wurde der letzte Abschnitt, der manchen Lesern Ärgernis erregte, neu formuliert und durch einige Zeilen erweitert, die hauptsächlich in Fragen bestehen und in dem Sinn beantwortet werden sollen, daß das schwierige literarische Pentateuch-Problem noch lange nicht gelöst ist: »Que de questions restent a poser pour comprendre le Pentateuque!« (S. 289.) Ebenso wurde der Abschnitt »Conclusion« am Ende der Ausführungen über den Pentateuch unter dem Titel *»Moïse auteur du Pentateuque«* (S. 380–382) völlig neu verfaßt.

Die B i b l i o g r a p h i e wurde erweitert, indem etliche Male Neuerscheinungen von 1958 nachgetragen wurden. S. 58 (zur Inerrantia der inspirierten Bücher) und S. 784 (zur Theologie des AT) sind neue Bibliographien eingefügt. Trotzdem sind die Angaben (im Gegensatz zu Mariani) immer noch zu dürftig und lückenhaft. Oftmals fehlen wichtige Werke, so S. 212 der Göttinger Kommentar *Das Alte Testament Deutsch* (bei den einzelnen Büchern gelegentlich verzeichnet), S. 585 der Pss.-Komm. von H.-J. Kraus, S. 674 der Threni-Komm. von H. Wiesmann, S. 771 der Sirach-Komm. von R. Smend (obwohl bereits 1906 erschienen, ist dieser Kommentar immer noch der beste und darf keineswegs übergangen werden). Der Mangel an genauen bibliographischen Angaben, den ich in der Bibl. Zeitschrift NF 4, 1960, 152 beklagt habe, ist nicht behoben; hier müßte Abhilfe geschaffen werden. Bei der Zitation von Zeitschriften-Aufsätzen sollte man endlich wie im vorbildlichen *Elenchus bibliographicus* der *Biblica* verfahren und nicht mit unnötigen Kommata, raumraubenden und leicht zu verlesenden römischen Ziffern (oftmals aus Bequemlichkeit weggelassen) und völlig nutzlosem »p.« notieren: »JBL, LXXI, 1952, p. 171–178«, wie es z. B. S. 776, Anm. 3 steht.

Die (zahlreichen) Druckfehler der ersten Ausgabe sind größtenteils korrigiert. Etliche Schreibweisen deutscher Städtenamen werden zwar nicht französischen, wohl aber deutschen Augen weh tun, so S. 212 »Wurtzbourg« und S. 480 Anm. 1 »Zurich«.

Es ist erfreulich, daß die französische Einleitung in zweiter Ausgabe vorliegt, und wünschenswert, daß sie weitere Auflagen erlebt; für diese müßten die bibliographischen Angaben vermehrt und verbessert werden.

Nicht wünschenswert ist jedoch eine Neuauflage von Mariani.

Würzburg Joseph Z i e g l e r

S c h n e i d e r, Heinrich (Übers. u. Erkl.), *Die Bücher Esra und Nehemia.* (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, IV. Band, 2. Abteilung.) Bonn, Hanstein, 1959. Gr.-8°, XV und 268 S. mit zwei Kartenskizzen. – Brosch. DM 24,–; Ln. DM 28,–.

Fünfunddreißig Jahre nach dem Erscheinen des ersten liegt nun auch der letzte Band des Bonner Bibelwerkes vor. Schon dafür verdient Schneider den Dank aller, die diese Kommentare besitzen und mit Nutzen gebrauchen wollen. Wer sich mit Esr-Neh befaßt hat, weiß von den vorhandenen Schwierigkeiten, die zudem durch zahlreiche Hypothesen und Theorien vermehrt wurden und sich mangels klarer und sicherer Anhaltspunkte einer endgültigen Lösung entziehen. Daß die Ansichten der Erklärer in vielen Punkten auseinandergehen, ist daher nicht zu vermeiden. In der umfangreichen Einführung gibt Schneider zunächst eine Übersicht über die vorhandene Literatur und zeigt sodann, wie die Verhältnisse unter Esra und Nehemia geschichtlich geworden sind.

Es folgen wichtige Aussagen zur Überlieferungsgeschichte. Die große Ähnlichkeit mit der Chronik fordere den Schluß, daß beide Werke im selben geistigen Kreis entstanden sind. Die Annahme jedoch, daß Esr-Neh zusammen mit Chr einmal ein Gesamtwerk gebildet hätte, wird mit Berufung auf die ältesten Überlieferungszeugen abgelehnt. Auch die Reihenfolge Esr-Neh-Chr könnte ursprünglich

sein. Besonders ausführlich werden die Quellen der Bücher und ihre Zusammenfassung besprochen. Ihre letzte Gestalt dürften sie zwischen 300 und 250 erlangt haben. Ein eigener Abschnitt handelt von den Stadtmauern Jerusalems. Schneider übernimmt die Theorie Gallings, nach der zur Zeit des Nehemia der Westhügel noch nicht in die Stadt einbezogen war. Allerdings erhebt sich dann die Frage, ob ein Gebiet von nur 16 ha Fläche hinreichend war, um jeden zehnten Mann der gesamten Bevölkerung mit seiner Familie ansiedeln zu können (Neh 11, 1). Der eigentliche Wert des Buches ist natürlich im Kommentar zu sehen. Die zahlreichen Listen forderten mühsame Untersuchungen. Mehr als in anderen Büchern des AT sind hier ältere Urkunden zusammengetragen und die Kenntnis ihrer Herkunft ist für das Verständnis des Textes notwendig. Erörterungen darüber ziehen sich daher durch das ganze Buch. Großes Gewicht ist auf die Hervorhebung der religiösen Ideen gelegt. Doch auch in anderen Punkten ist kaum eine Frage von Bedeutung unberücksichtigt geblieben. Der Kommentar bildet so den würdigen Abschluß des Bonner Bibelwerkes.

Eichstätt Martin R e h m

E h r l i c h, Ernst Ludwig, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum.* (Symbolik der Religionen, hrsg. von F. Herrmann, 3.) Stuttgart, Hiersemann, 1959. Gr.-8°, 143 S. – Kart. DM 25,–.

Ehrlich setzte sich zur Aufgabe, die im Alten Testament und nachbiblischen Judentum bekannten religiösen Einrichtungen und Bräuche zu beschreiben und ihren Sinn zu deuten. Der erste Abschnitt handelt vom Mythus, wobei von der Feststellung ausgegangen wird, daß im Kult ein Geschehen, das der Mythus ausdrückt, nachvollzogen und nacherlebt wird. Das AT enthält nur leise Anklänge an außerisraelitische kosmologische und soteriologische Mythen, die man historisiert oder umgedeutet hat, um sie dem israelitischen Weltbild anzupassen. Erst im späteren Judentum nehmen beide Formen einen gewissen Raum ein, wie Beispiele aus Talmud und Midrasch zeigen. Die gleiche Zurückhaltung übte man in der Auszeichnung eines Ortes als heilige Stätte. Wenn kanaanäische Kultstätten übernommen wurden, brachte man sie in Verbindung mit religiösen Erlebnissen der Stammväter des eigenen Volkes. Die heilige Lade war nur Sinnbild, nicht Verkörperung der Gottheit. Die Überlieferung, nach der in ihr die Gesetzestafeln aufbewahrt worden wären, wird bezweifelt. Es handle sich vielleicht um zwei Steine aus einem altisraelitischen Heiligtum, die von der priesterlichen Tradition zu Gesetzestafeln umgedeutet worden wären (22). Das heilige Zelt (Stiftshütte) diente ursprünglich als Orakelstätte und wurde erst später mit der Lade verbunden. Im Tempel mit seinen Einrichtungen sah die jüdische Tradition vielfach das Symbol für Himmel, Erde und Meer (30 f.). Auch das eherne Meer und die zehn fahrbaren Gestelle des Tempels sollten in erster Linie auf den lebensspendenden Ozean und die Regenjahre hinweisen (26 f.). Im Abschnitt über das Opfer sind wichtige Bemerkungen über den Wandel in seiner Beurteilung gemacht. Bereits zur Zeit des zweiten Tempels erlangte neben dem Opfer das Gebet sowie das Gesetz und seine Auslegung größere Bedeutung. Nach der Zerstörung des Tempels wurde es völlig durch Gebet und Studium der Lehre ersetzt. Die Rolle, die der König im sakralen Bereich spielte, wird ausdrücklich hervorgehoben. Ebenso wird dargelegt, daß seine Einsetzung mit einem kultischen Ritual umgeben war, das aus den sogenannten Königspsalmen zum Teil noch erschlossen werden kann. Doch konnte die gemeinorientalische Königsvorstellung nur in leisen Anklängen und modifizierter Form in Israel Eingang finden. Die folgenden Seiten (52–85) handeln von den Festen, dem Sabbat, den Fasttagen und schließlich von der religiösen Heiligung des Werktags. Hier werden ausführlich die Gebräuche beschrieben und gedeutet, die in biblischer und späterer Zeit nach dem Zeugnis des Talmud und anderer Quellen an diesen Tagen beobachtet wurden. Der Abschnitt über die Synagoge enthält interessante Angaben über ihre Anlage, Einrichtung und künstlerische Ausgestaltung. Anschließend folgen Ausführungen über einzelne Formen und Äußerungen des religiösen Lebens: Gemeindegottesdienst, Sammlungen von Gebeten, gottesdienstliche Gesänge, Haltung und Kleidung beim Gottesdienst, Eheschließung, Beschneidung, Trauerriten, Speisegesetze. Zuletzt findet der Leser Bemerkungen über die Mezuza und den Davidstern. – Die Ausführungen Ehrlichs beruhen auf einer umfassenden Kenntnis der zuständigen Quellen. Wenn auch der christliche Theologe manche Erscheinungsformen der atl. Religion anders beurteilen möchte, wird er trotzdem dieses Buch mit Nutzen zur Hand nehmen, das ihm Einblick in eine eigene religiöse Welt vermitteln wird.

Eichstätt Martin R e h m

M a y e r, Rudolf und R e u s s, Joseph, *Die Qumranfunde und die Bibel.* Regensburg, Pustet, 1959. Gr.-8°, 168 S. – Kart. DM 7,50; Ln. DM 10,–.

Das vorliegende Buch ist aus öffentlichen Vorträgen entstanden, die von den beiden Vertretern der biblischen Fächer an der Phil.-theol. Hochschule in Regensburg gehalten wurden. Es

stellt sich die Aufgabe, »die Theologie der Qumrantexte besonders im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den Lehren der Heiligen Schriften« zu untersuchen. Die Teile des Buches sind sorgfältig aufeinander abgestimmt, so daß es trotz der Verschiedenheit der Verfasser als einheitliches Werk erscheint. Im ersten Teil berichtet Mayer zunächst kurz über den Hergang des Fundes und bespricht die einzelnen Schriften. Der zweite Hauptteil handelt von der Organisation der Gemeinde und ihren theologischen Grundanschauungen. Die einzelnen Lehrpunkte (Armutsideal, Stellung zu Gesetz und Kultus, Erwählungs- und Bundesgedanke, Messiaserwartung u. a.) werden erörtert und die Frage nach ihrer Herkunft untersucht. Sie kann zumeist mit dem Hinweis auf das AT beantwortet werden. Zuweilen sind aber auch Vorstellungen vorhanden, die in anderen Religionen deutlicher ausgesprochen sind. Besonderes Interesse dürften die Ausführungen über Dualismus, Weltgericht und Weltenbrand finden, da Mayer hier aus seinem eigensten Forschungsgebiet beisteuern kann. Die in Qumran darüber entwickelten Vorstellungen können nicht restlos aus dem AT erklärt werden. Iranische Einflüsse, die man zunächst vermuten möchte, sind zwar möglich, aber nicht sicher erweisbar. Mayer neigt daher zur Annahme, daß es ohne gegenseitige Beeinflussung durch Ideenkonvergenz zu gemeinsamen Vorstellungen gekommen ist. – Reuss beschreibt zunächst die Ähnlichkeiten und Berührungspunkte, die zwischen den Schriften von Qumran und dem NT im Hinblick auf Lebensführung, Organisation, Gottesdienst und theologische Lehren bestehen. Er kommt zur Feststellung, daß fast in keinem Punkt völlige Gleichheit herrscht. Insbesondere aber beweisen die Verschiedenheiten, die im letzten Abschnitt besprochen werden, die Selbständigkeit der von Christus geschaffenen Bewegung. Die Ähnlichkeiten sind weithin nur äußerlich und erklären sich aus der gemeinsamen Sprache der Zeit und der Abhängigkeit beider Richtungen vom AT. Doch ist anzunehmen, daß beide Strömungen voneinander wußten. Während seines öffentlichen Wirkens wird Jesus wiederholt Menschen angetroffen haben, die wenigstens vorübergehend in Beziehungen zu Qumran gestanden waren. Durch solche Beziehungen zu ehemaligen Angehörigen der Gemeinschaft würde sich insbesondere die sprachliche Verwandtschaft des Johannesevangeliums mit der Terminologie der Schriften von Qumran erklären. – Beide Verfasser haben ihre Aufgabe glücklich gelöst und so bietet das Buch eine zuverlässige Führung zu einer richtigen Beurteilung der durch Qumran entstandenen Probleme.

Eichstätt Martin Rehm

Vögtle, Anton, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung.* (Freiburger Universitätsreden, Neue Folge, Heft 27.) Freiburg im Breisgau, Schulz, 1958. 8°, 20 S. – Kart. DM 1,80.

Der Vortrag Vögtles ist ein wertvoller Beitrag zum gestellten Thema. Er behandelt zunächst in Kürze die Vorgeschichte der Qumranbewegung und kommt auf die auffallende Tatsache zu sprechen, daß die Sekte in den Evangelien nicht erwähnt wird. Der Grund dafür ist ein äußerer: Jesus mußte sich mit den Pharisäern auseinandersetzen, die in aller Öffentlichkeit ihre Lehren geradezu als quasioffizielles Frömmigkeitsideal darstellten, während die Essener abgesondert in der Verborgenheit lebten. Gleichwohl gewinnen manche Züge im Wirken Jesu an Lebendigkeit, wenn man in ihnen eine Stellungnahme zu essenischen Lehren und Lebensformen sieht. Man hat wiederholt auf die Formulierung des Gebotes der Feindesliebe hingewiesen. Vögtle deutet nun auch das Mitleid Jesu über die Herde ohne Hirten als Verurteilung der damaligen Lehrer und Führer des Volkes, erkennt in seinem Auftreten vor aller Öffentlichkeit und in der Berufung aller Stände und Klassen eine Absage an die Absonderungsbestrebungen der Leute von Qumran, in seinem auffallenden Verkehr mit Sündern einen Protest gegen ihren Heiligkeitsdünkel, in seinen herausfordernden Krankenheilungen am Sabbat eine Ablehnung ihrer Auslegung des Sabbatgebotes. Wie die Gemeinde von Qumran durch die Zwölfzahl ihrer Laienführer gleichnishaft zum Ausdruck bringen will, das wahre Israel zu sein, so spricht auch er durch die Einsetzung des Kollegiums der zwölf Apostel aus, daß er das zur Vollzahl seiner Stämme geeinte Volk der Heilszeit schaffen will, das aber nun wirklich das gesamte Israel umfassen soll. Auch auf die Stiftung der Kirche fällt auf dem Hintergrund der Qumranbewegung neues Licht.

Eichstätt Martin Rehm

Ziegler, Adolf W., *Neue Studien zum ersten Klemensbrief.* München, Manz, 1958. Gr.-8°, 144 S. – Brosch. DM 10,80.

Nachdem besonders die neuere Forschung wiederholt auf den antikhellenistischen Einschlag im Klemensbrief hingewiesen hat, sucht der Vf. in den vorliegenden Studien zunächst die Begegnungspunkte von Antike und Christentum bei Clemens Romanus vertiefter zu erfassen und zu vermehren. Er fragt, ob Geschichte und Mythos der Stadt Korinth irgendwie in dem Schreiben nachweisbar sind (etwa ihre besonderen Beziehungen zu Delphi); greifbar im eigentlichen Sinn ist nur die Erinnerung der Adressaten an ihre christliche Geschichte. Die reichliche

Verwendung agonistischer Ausdrücke steht in der Atmosphäre der Förderung und Popularisierung der öffentlichen Spiele in damaliger Zeit, ohne jedoch durch sie verursacht zu sein; die agonistische Terminologie war dem Menschen des Altertums allgemein geläufig; ein Schreiben in die Stadt der Isthmischen Spiele legte allerdings Bilder aus der Sportwelt besonders nahe. Manchmal dürfte Ziegler in der Zuweisung an die agonistische Sprache etwas weit gegangen sein; z. B. finde ich in 60, 2 keinen diesbezüglichen Anhaltspunkt. Die antike Ruhmidee übernahm Klemens nicht vollständig, »er verchristlichte sie vielmehr« (35), wie denn allgemein die antiken Vorstellungen und Wendungen im Klemensbrief im wesentlichen Dienst christlicher Verkündigung stehen. Nach einem kurzen Kapitel über die Stellung des Briefes zur Kaisermacht – sie war weder staatsfromm, noch in törichter Weise aggresiv (vgl. auch Fischer J. A., *Die Apostolischen Väter,* Darmstadt ^{3}1959, 9 f.) – handelt der Vf. über den Themenkreis Offenbarung, Prophetie und Orakel. Die ausgiebige Verwendung des AT im Klemensbrief begründet Ziegler aus der These, daß der Verfasser als antiker Mensch für jede Art von Offenbarung besonders aufgeschlossen war; daneben vergißt er nicht, das spezifisch Christliche des Offenbarungsglaubens in dem Schreiben hervorzuheben. Jedenfalls besitzt die Hl. Schrift für Klemens überragende Autorität. Für die reichliche Verwertung des AT wäre noch mehr Gewicht auf die Tatsache zu legen, daß das AT im ausgehenden ersten Jahrhundert, vor Vorliegen eines ntl Kanons, noch »Schrift« schlechthin auch für die Christen war (vgl. 23, 5; 34, 6; 35, 7; 42, 5; 45, 2; 53, 1). Ziegler betont sodann die Bedeutung des Prophetentums im Klemensbrief und stellt fest, daß der Verfasser zwar seine prophetischen Beispiele hauptsächlich dem AT entnimmt, aber »bei seiner universalen, weltaufgeschlossenen Haltung nicht das alttestamentliche und christliche Prophetentum allein zur Richtschnur nimmt, sondern auch andere ihm bekannte ähnliche Erscheinungen für seinen paränetischen Zweck heranzieht« (51). Zur Ursache des Schismas in Korinth vermutet Ziegler, daß es dabei »um irgend eine tiefere Gnosis gegangen« sei (55); er lehnt jedoch mit Recht die Annahme ab, die Empörer seien Charismatiker und Wanderpropheten gewesen. Treffend ist auch die Beobachtung, daß bei Klemens eine unmittelbare Naherwartung der Parusie fehlt. Über den atl-christlichen Bereich geht Klemens hinaus im Phönixgleichnis (Tatprophezie) und im Orakelkapitel (bes. 55, 1). Ziegler gedenkt des Wiederaufschwungs des delphischen Orakels zur Zeit der Entstehung unseres Briefes und vermutet, daß auch Klemens von diesem Aufschwung wußte. Die Vorstellungswelt der Orakel ist in dem Schreiben eine der antiken Denkformen, die dort Eingang fanden. Ein eigenes Kapitel ist den Frauen im Klemensbrief gewidmet. Ziegler bezeichnet es als Absicht des Verfassers, den Anteil der Frauen an Heldentaten und auch an der Prophezie (Rahab) hervorzuheben, worin er die Meinung vieler Zeitgenossen teilt. Wohl hat auch die Medeatragödie Klemens beschäftigt; in 54, 2 entnahm er vermutlich ihrer lateinischen Bearbeitung durch Seneca ein Zitat. Schließlich enthalte auch der Auswanderungsrat an die Rädelsführer der korinthischen Stasis 54, 1–3 vor allem antike Motive. Die beiden letzten Kapitel über die Autoritäts- und Primatsfrage und die Vorgeschichte des Klemensbriefes haben zwar keinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Problem Antike und Christentum, ergeben sich jedoch aus den voraufgegangenen Studien. Auch Ziegler kommt zu der Meinung, daß manches im Schreiben sich nicht aus christlicher Bruderliebe und Solidarität allein erklären läßt, so 1, 1 u. ä. Stellen (der drängende und drückende Charakter der Verpflichtung, in Korinth einzugreifen) und 63, 3 in Verbindung mit 65, 1 (die Zeugen »und Richter«); aber auch als Ausfluß eines rein römischen Autoritätsbewußtseins kann der Brief nicht betrachtet werden; die »beste Erklärung« bleibt »der Schluß auf einen ... religiösen Vorrang Roms, der in die Geschichte des römischen Primats gehört« (122). Zur Vorgeschichte des Klemensbriefes stellt Ziegler die Hypothese auf, Klemens bzw. die römische Gemeinde habe bereits früher Schritte zur Schlichtung des korinthischen Streites unternommen, wofür besonders 39, 1 sprechen könne. – Sorgfältige Zitaten-, Wort-, Namen- und Sachregister beschließen diese mit großer Akribie angestellten, behutsam vorgetragenen Studien.

Freising Joseph A. Fischer

Moraltheologie - Christliche Soziallehre - Mystik

Exeler, Adolf, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben.* Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers (1788–1865). Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1959. 8°, XVI und 317 S. – Ln. DM 21,80.

In der Einleitung erklärt der Vf.: »Die Gestalt der Moraltheologie – eine offene Frage«. Je nach der vorherrschenden Fragestellung habe auch das Werk Hirschers eine unterschiedliche Würdigung gefunden. Im 1. Kap. wird der

Lebensgang und das geistige Bild J. B. Hirschers gezeichnet, im 2. – wohl als Hauptteil gedachten – Kapitel das moraltheologische Programm H.s vorgeführt und seine Grundansichten besprochen. Ein 3. Kap. will auf etwa 65 S. den Aufbau der »Christlichen Moral« skizzieren; diejenigen Partien, die nach der Ansicht des Vf. für die Ideenwelt Hirschers charakteristisch sind, werden breiter behandelt, während andere Abschnitte mit der Knappheit eines Inhaltsverzeichnisses erwähnt werden. Eine abschließende Würdigung, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister bilden den letzten Teil der interessanten und sorgfältigen Arbeit.

Das Hauptinteresse des Lesers gilt natürlich den Grundansichten Hirschers und deren Prüfung durch den Vf.

1. Das sittliche Leben des Christen sei bloß das Wirksam-werden der Offenbarungswahrheit. Das rein menschliche Bestreben, über Gut und Böse zu verbindlichen Aussagen zu kommen, werde von H. gering geachtet. Die Vorschriften der Ethik seien Menschenworte; man könne sie achten, nie aber fürchten. Hinter den Forderungen der christlichen Moral aber stehe die Autorität des persönlichen Gottes. Exeler bezeichnet diese Einstellung als »einseitig« und nennt auch ehrlich den wesentlichsten Grund für die ablehnende Haltung Hirschers: mangelhafte Kenntnis der scholastischen Autoren. Man hätte gerade bei dieser Auseinandersetzung eine weiter ausholende Prüfung gewünscht, vor allem auch den Hinweis darauf, daß H. bei der Besprechung konkreter Fragen unbedenklich rein ethische Überlegungen anstellt, statt sich einfach auf die Offenbarung zu berufen.

2. Das »Reich Gottes« bilde das Hauptthema der Moral H.s; man dürfe dabei jedoch nicht an ein Formalprinzip denken, aus dem man alles andere entwickeln könnte, sondern an ein Rahmenthema, in dem alle Bestimmungen des christlichen Lebens zusammenlaufen (119). Die Unterscheidung, daß die Dogmatik zeigen solle, was Gott für uns getan, die Moraltheologie aber, was wir tun sollten, gerade diese Unterscheidung nehme der Moraltheologie den Charakter der Frohbotschaft (127). Muß man nicht sagen: Seitdem die Theologie in eine Reihe von Fächern aufgeteilt ist, erwartet man gerade von der Moraltheologie die Klärung der Frage nach Gut und Böse? Denn eine solche Unterweisung ist doch wohl nötig und kein anderes Fach bietet sie! Ob wirklich »alles Starre der Gesetzhaftigkeit« und der harte Pflichtgedanke überwunden werden kann, ja soll? In jeder katholischen Moraltheologie ist »selbst das Schwerste auf das selige Einswerden mit Gott hingeordnet«. (145).

3. Grundlegend sei im System Hirschers seine Ansicht vom Wesen des Menschen im Lichte seiner übernatürlichen Berufung. Es geht vor allem um das Verhältnis von Natur und Gnade. Der Vf. bemüht sich, die Kritik, die Kleutgen an Hirscher geübt hatte, als nicht zutreffend zurückzuweisen.

4. »Das eigentlich Christliche (liege) nicht in den Normen und Pflichten, sondern in der organischen Entfaltung des gottgeschenkten Lebens« (165). Wer von außen her dem Menschen Normen und Pflichten vorhalte, falle in den alttestamentlichen Mosaismus zurück, und H.s Streben sei es gerade gewesen, den »Mosaismus aus der christlichen Sittenlehre zu vertreiben« (164). Brauchen wir Normen für unser Tun oder brauchen wir sie nicht?

5. Moraltheologie soll Aufruf zu christlichem Vollkommenheitsstreben sein. Sehr richtig! Der Vf. erklärt weiter, eine Sittenlehre, in der Gebot, Verbot und Gesetz tonangebend sind, entspreche nicht den Absichten Jesu (191). Gegenfrage: Verdienen also jene den Namen eines Christen nicht, in deren Bewußtsein der Pflichtgedanke die beherrschende Rolle spielt und deren ärgstes Leid es ausmacht, daß sie ihre Pflicht nicht restlos erfüllt und gegen manches Gesetz »in Gedanken, Worten und Werken« verstoßen haben? Das wissen wir ja alle, daß Gottes Gnade hoch über unserem armseligen Ringen steht, aber deshalb ist dieses nicht einfach belanglos.

Dillingen Bernhard Schöpf

Monzel, Nikolaus, *Solidarität und Selbstverantwortung.* Beiträge zur christlichen Soziallehre. München, Zink, 1959. 8°, 396 S. – Ln. DM 32,–.

Das gemeinsame Anliegen dieser Beiträge zur christlichen Soziallehre, die der Münchner Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre und Allgemeine Religionssoziologie seit 1949 an verschiedenen Stellen veröffentlicht und der Karl Zink Verlag nun dankenswerter Weise in einem Sammelband neu zugänglich gemacht hat, ist ihre Begründung in einer soziologischen Theologie. Schon in dem leider vergriffenen Werk des Verfassers *Strukturs oziologie und Kirchenbegriff* ist dieses Anliegen deutlich geworden, um dann in der Münchner Antrittsvorlesung vom 16. März 1956 unter dem Titel »Was ist Christliche Soziallehre?« – sie leitet nun den Sammelband ein – schon scharf umrissen aufzutreten: Christliche Soziallehre ist hier Soziallehre im Lichte der christlichen Offenbarung und will damit mehr sein als Johannes Meßner glaubt von ihr aussagen zu können, wenn er ihren Inhalt auf die Lehre vom Naturrecht eingeschränkt sieht. Wenn der Kirchenbegriff im Katholikentum mit dem Begriff des christlichen Menschen untrennbar ver-

bunden ist und die Kirche mit Pius XII. als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft überhaupt gesehen wird, so ist für die Deutung des Menschen in seiner gesellschaftlichen Existenz die »natürliche« Erkenntnis unzureichend und Christliche Soziallehre gehört dann auch nicht »bloß« um der Vollständigkeit willen dem System der Theologie zu. Ihr fällt nun der Auftrag zu, den göttlichen Heilsplan »perspektivischer« zu erkennen und im sozialen »Kairos« verwirklichen zu helfen. Sie wird zur soziologischen Theologie, deren Aufgabenbereich nach dem frühen Beispiel dieser Wissenschaft, das Friedrich P i l g r a m gegeben hat, nun erst »unter dem dreifachen Aspekt der spekulativen, historischen und praktischen Theologie« abzuwandeln ist. Der Vf. dieser »Beiträge« übernimmt diese Arbeit. Auch wenn er aktuelle, praktisch-politische Probleme behandelt, wie sie die Worte »Wettbewerb«, »Streik«, »Entproletarisierung«, »Toleranz«, »Kompromißbereitschaft«, »Standesfragen«, »nationale Kultur« andeuten, oder wenn er das Verhältnis von »Technik und Gemeinschaft« zu bestimmen versucht, wenn er vom Verhältnis der Theologen zur Nationalökonomie oder Soziologie spricht, vom Verhältnis der Solidarität zur Selbstverantwortung, vom kirchlichen Leben und der religiösen Intimsphäre, von den Sehbedingungen der Gerechtigkeit, vom Verhältnis der Kirche zu den Massen usw., immer steht die »Begründung des Wachstums, die Zersetzung, Wiederherstellung und Vollendung« der kirchlichen Gemeinschaft im Gesichtsfeld und jede außerkirchliche, weltliche Gemeinschaft ist hier ein »wenn auch noch so schwaches Abbild« dieser höchsten Gemeinschaftsform, »in der allein die soziale Veranlagung des Menschen, sein Lieben, Sich-Erschließen, Miterleben, Mitwirken, volle Erfüllung finden kann«, weil sie ja der eigentliche Inhalt, das »Lebensprinzip« der menschlichen Gesellschaft ist.

Der Leser gewinnt darum die Ansicht, daß er Arbeiten folgt, die, mögen sie auch seinen Anschauungen in manchem Detailergebnis widersprechen, unablässig um die Neubegründung seiner Aufgabe bemüht sind, was schon etwas heißen will.

Passau Ferdinand W a g n e r

H e i n z - M o h r, Gerd *Unitas christiana.* Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues. Trier, Paulinus Verlag, 1958. 8°, XV und 423 S. – Kart. DM 19,80.

In einer Zeit, in der es darum geht, den letzten Bestand an Einheit im »christlichen Abendland« zu retten, tritt mit Recht eine Gestalt wieder in den Vordergrund, die auf der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit mit Aufbietung aller Kräfte den Zerfall der mittelalterlichen Welt aufzuhalten suchte: Nikolaus von Kues. Unter den neueren Veröffentlichungen über diesen großen deutschen Kardinal verdient das vorliegende Werk von Gerd Heinz-Mohr besondere Würdigung. Der Vf., wissenschaftlicher Referent der Evangelischen Akademie Loccum, hat es verstanden, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit, aber auch mit tiefem Einfühlungsvermögen in das Werk des katholischen Kirchenfürsten und in das Wesen der katholischen Kirche selber das Grundanliegen des gesamten Wirkens des Kusaners, die Erhaltung und Verfestigung der unitas christiana, herauszustellen.

Unter diesen Gesichtspunkt gelangt in drei Hauptteilen die Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues zur Darstellung. Dabei bemüht sich der Vf. eingehend, die Gedanken seines Autors in den Gesamtzusammenhang der geistesgeschichtlichen Entwicklung zu stellen und gelangt zu dem Ergebnis, daß N. in seiner Gesellschaftslehre nicht so sehr auf den Vertretern der Spätscholastik (Ockham, Marsilius von Padua) fußt, sondern die Tradition der Hochscholastik fortsetzt.

Der erste Hauptteil befaßt sich mit dem Kirchenbegriff des Kusaners. Hier geht es dem Vf. vor allem darum, unter ausführlicher Erörterung der Ansichten N. über die Kirche im allgemeinen mit ihrer inneren Ordnung, ihrem Verhältnis zu Christus und ihrem Universalcharakter und über ihre verschiedenen Wesenselemente und Einrichtungen (Sakramente, Priestertum, Volk, Episkopat, Kardinalat, Papst, Konzil) den Wechsel, die N. auf dem Baseler Konzil von der Konzilspartei zur päpstlichen Partei vornahm, zu rechtfertigen und zu erklären. In seinem 1433 für die Konzilspartei verfaßten Werk »De concordantia catholica« hatte N. die konziliare Theorie vertreten, nach der die Binde- und Lösegewalt in Petrus der Gesamtkirche übertragen wurde und der Papst nur als deren beauftragter Funktionär handelt und infolgedessen das Konzil als Repräsentant der Gesamtkirche über dem Papst steht; nach 1437 dagegen bekennt er sich in einer Reihe von Schriften und Briefen, unter denen besonders der Brief an den Gesandten des Königs von Kastilien, Rodrigo Sanchez de Arevalo (1442) bedeutend ist, zu einer echten, wenn auch durch die Bindung an den Konsens der Bischöfe eingeschränkten Primatstellung des Papstes, indem er unter Verwendung des die ganze kusanische Philosophie beherrschenden Begriffspaares »complicatio – explicatio« im Papst als dem Haupt der Kirche alle Glieder und alle Machtbefugnisse, die in der Kirche explicative entfaltet sind, complicative zusammengefaßt sein läßt. Diese Wende ist nach dem

Vf. gerade durch das Grundanliegen des Kusaners bedingt. Dieses sein Grundanliegen, die unitas christiana, schien N. eben angesichts des herrschenden Schismas zunächst durch das allgemeine Konzil garantiert; als aber das Konzil in seinen radikalen Vertretern selbst zum Schisma neigte, sah N. die einzige Gewähr für die Einheit der christlichen Welt nun doch wieder im Papst. Daß der Vf. in so überzeugender Weise dartat, daß Nikolaus von Kues »stand und nicht schwankte, daß er seinem eigensten Anliegen auch bei jenem äußeren Wechsel der kirchenpolitischen Haltung, die ihm bis in die Gegenwart so viele Vorwürfe eintrug, nicht untreu wurde« (S. 7), das ist das große Verdienst seines Buches.

Im zweiten Hauptteil seines Werkes erörtert der Vf. den Staatsbegriff des Kusaners, der ebenfalls hauptsächlich in der »Concordantia catholica« niedergelegt ist und der sich wiederum eng an die Tradition der Hochscholastik anschließt. Das kommt vor allem zum Ausdruck in der Lehre von einem letztlich in Gott verankerten Naturrecht und in der naturrechtlichen Begründung des Staates, bei der allerdings auch dem consensus communis, der in einem freien Vertrag geäußerten Zustimmung des Volkes, maßgebende Bedeutung eingeräumt ist; auch in der Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Reich folgt N. der Hochscholastik: Beiden Gesellschaftsordnungen wird ihre Eigenständigkeit belassen – die Zweischwertertheorie in der Auslegung Bonifaz' VIII. lehnt N. ab –, jedoch bei grundsätzlicher Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche, der wenigstens in den weltlichen Angelegenheiten, die für das Heil der Seelen von ausschlaggebendem Gewicht sind, Zuständigkeit zukommt, so daß die Einheit der »respublica christiana«, der in Christus geeinten Menschheit, gewahrt bleibt.

Im dritten Hauptteile, der mit »Kennzeichen christlicher Gesellschaft« betitelt ist, wird die Gesellschaftsidee des N. v. K. in den großen metaphysischen und geschichtsphilosophischen Zusammenhang hineingestellt, der sich für N. nach dem Vorbild des Dionysius Pseudoareopagita als Hervorgang der Ordnungen aus Gott und deren Rückführung zu Gott durch Christus dartut. So wird gerade hier die Einheit des ganzen kusanischen Gedankensystems sichtbar, das einen hierarchisch abgestuften »Welt-ordo« darstellt, in dem der Mensch nach echt mittelalterlicher Auffassung Sinn und Erfüllung seines Seins findet.

Durch das vorliegende Werk, das in seinen Ergebnissen durch zahlreiche Zitate und Hinweise Gewähr für sachliche Richtigkeit und Objektivität und durch die angeführte Literatur die Möglichkeit zu weiterer Orientierung bietet, hat die Kusanus-Forschung eine äußerst wertvolle Bereicherung erfahren.

Freising Jakob Fellermeier

Behn, Irene, *Spanische Mystik*. Darstellung und Deutung. Düsseldorf, Patmos, 1957. 8°, 792 S. – Ln. DM 37,50.

Die Darstellung geht auf die Quellen zurück und bemüht sich um eine strenge Unterscheidung von Mystik als der unmittelbaren Gotterfahrung und Mystik als dem Dokument der möglichst getreuen Wiedergabe dieser Erfahrung. Sie verwendet »Mystographie« als Sammelbegriff für das ganze Schrifttum über Mystik. »Mystik« wäre dann die Bezeugung der unmittelbaren Gotterfahrung, »Mystagogie« die Auswertung der mystischen Erfahrung für die Leitung der Seelen bis zur Gotteinigung und »Mystologie« die theoretische Auswertung der mystischen Erfahrung in wissenschaftlicher Hinsicht (vgl. 8 und 30).

In Auswahl und Beurteilung hat die Verfasserin einen guten Blick für das Wesentliche. Zu bedauern ist allerdings, daß die Verfasserin in ihrer so breit angelegten verdienstvollen Arbeit nicht versucht hat, aus der Lehre der hl. Theresia und des hl. Johannes von Kreuz jene Kriterien zu erarbeiten, die in theologischer Hinsicht für die Beurteilung der Mystik von Wichtigkeit sind, Bekanntlich sind wir auf diesem Gebiet vorwiegend auf negative Lehrentscheidungen der Kirche angewiesen. Da aber die hl. Theresia aequivalent Kirchenlehrer ist und der hl. Johannes vom Kreuz am 24. August 1926 ausdrücklich zu dieser Ehre erhoben wurde, erfahren wir durch die Lehre dieser beiden Heiligen hindurch innerhalb bestimmter Grenzen die Auffassung der Kirche selbst. – Die Literaturangaben sind spärlich, allzu spärlich. Die einschlägigen Werke von A. Mager, A. Back, Gabriel de S. Marie-Madeleine und Bruno de J. M. hätten nicht unerwähnt bleiben dürfen.

München Wilhelm Keilbach

Kirchenrecht - Pastoraltheologie - Liturgiewissenschaft

Wollasch, Joachim, Mager, Hans-Erich und Diener, Hermann, *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*. Hrsg. von Gerd Tellenbach, Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, VIII und 463 S. – Kart. DM 35,–.

Das Jahr 1959 hat der deutschen Literatur zwei wertvolle Arbeiten über die Cluniacenser geschenkt, die eine stammt von P. Kassius Hallinger aus Münsterschwarzach, Professor am Benediktinerkolleg San Anselmo in Rom, und

ist betitelt: »Kluny's Bräuche z. Z. Hugo's des Großen (1049–1109). Prolegomina zur Neuherausgabe des Bernhard und Udalrich von Kluny«, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 45, 99–140. Die zweite ist die oben angezeigte. Beide Abhandlungen unterscheiden sich. Während die erstere die von Bernhard und Udalrich geschriebenen Consuetudines Cluniacenses miteinander vergleicht, somit rein innerklösterliche Fragen behandelt, beschäftigen sich die angezeigten Abhandlungen ganz mit der Stellung Cluny's nach außen. Der Verfasser der ersteren ist auch ein Ordensmann, während der Herausgeber der letzteren Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Freiburg i. Br. samt seinen drei Schülern Laien sind, deren Interesse naturgemäß mehr auf kirchenpolitische Fragen gerichtet ist.

Von den Beiträgen Wollaschs interessiert in einer theologischen Zeitschrift am meisten der über die Beziehungen der 910 bzw. 917 gegründeten Klöster Cluny und Bourg-Dieu, die inhaltlich beide dieselbe Gründungsurkunde aufweisen. Beide erhielten auch von Johann XI. 931 Reformlizenzen, d. h. sie durften mit Zustimmung der kompetenten Persönlichkeiten Klöster zur Reform annehmen. Hier war offensichtlich Abt Odo von Cluny der Intimator der päpstlichen Anweisung. Eine solche Reformlizenz erhielt auch die Abtei Fleury-sur-Loire 938, als ihr Abt Odo von Cluny war. In jedem dieser drei Klöster war Odo Abt und jedes hatte freies Abtswahlrecht, ein großes Zeichen der Selbständigkeit. Doch darf man daraus keine Schlüsse für später ziehen. Liegt es doch zu nahe, daß ein Reformator seine Reform auch dauernd sichern will. Kein Wunder, wenn Odo in manchen Klöstern nur einen »Coabbas« einsetzte. Odo selbst hält der Vf. für einen Sohn Ebbo's I. von Déols.

Die Studien Magers sind dem Eigenkirchenwesen gewidmet, besonders der Frage, ob das Mutterkloster Cluny selbst und größere oder kleinere abhängige Priorate Tendenzen zum Erwerb von Niederkirchen hatten und so Träger einer Kirchenpolitik waren. Der Vf. richtet seinen Blick auf eine größere Zahl von Klöstern und kommt zum Ergebnis, daß sich keine besondere Neigung der Cluniazenser zum Erwerb von Kirchen aus Laienhänden aus den Urkunden herauslesen läßt. Zu einem anderen Ergebnis kam G. Schreiber. Zu berücksichtigen ist, daß die Schenkungen meist nicht von den Klöstern, sondern von Laien ausgingen, deren Motiv ihr Seelenheil war. Natürlich dürfen auch wirtschaftliche Werte zum Unterhalt der Mönche eine Rolle gespielt haben. Sicher dürfte sein, daß Cluny zielbewußt das Laienrecht nicht bekämpft hat, es folgte auch hier der benediktinischen »discretio«.

Ein ganz neues Arbeitsfeld betritt Diener mit seinen ausführlichen und detailierten Forschungen über das Verhältnis Cluny's zu den Bischöfen in der Zeit Hugo's des Großen und über das Itinerar dieses Abtes. Man sollte meinen, daß sein Exemptionsprivileg bei den Bischöfen von Mâcon auf Widerstand gestoßen sei, allein dies war in den ersten zweihundert Jahren nur dreimal der Fall nämlich 1025, 1063 und 1080, unter den Bischöfen Gauzelin, Drogo und Landrich. Der erste Bischof fügte sich der päpstlichen Sentenz und trat dann nachher selbst in Cluny ein; Drogo unterwarf sich dem Spruch der Synode von Chalon-sur Saône und Landrich unterhielt nach seiner Niederlage bei Gregor VII. freundschaftliche Beziehungen mit dem Kloster. Die benachbarten Bischöfe waren mit wenigen Ausnahmen den Cluniazensern wohlwollend gesinnt und beschenkten das Kloster. Recht sorgfältig ist auch das Itinerar des Abtes Hugo gearbeitet; es zeigt, daß ein Vorsteher eines beschaulichen Klosters aus kirchenpolitischen Gründen oft auf Reisen war. Zusammengefaßt ist zu sagen, die vorstehenden Arbeiten lassen vieles in ganz anderem Lichte erscheinen.

Neresheim Philipp Hofmeister

Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold. Hrsg. v. Th. Filthaut u. J. A. Jungmann. Freiburg, Herder, 1958. Gr.-8°, 359 S. – Ln. DM 24,50.

Es ist nicht zufällig – und wird wohl noch eine Weile so bleiben – daß sich der wissenschaftliche Fortschritt der pastoralen Wissenschaften in Kongreßberichten (z. B. Theologie und Predigt. Würzburg 1958) und Diözesan-Synoden, vorab in Festschriften (vgl. z. B. neuestens die Festgabe für J. A. Jungmann, Paschatis Sollemnia. Hrsg. v. B. Fischer u. J. Wagner, Verl. Herder Freiburg 1959) niederschlägt. Wie das Lebenswerk des zur Vollendung des 60. Lebensjahres geehrten Tübinger Meisters der Pastoraltheologie, so bedeutet die ihm dargebotene Festgabe einen der bedeutendsten deutschen Beiträge zur Pastoraltheologie, der immer wieder erkennen läßt, was die Wissenschaft Prof. Arnold verdankt. Weithin geht es um die Theologie der Verkündigung, ob diese in Idee und Wirklichkeit des christlichen Festes (J. A. Jungmann), in der Predigt (V. Schurr, J. Betz, H. Fries, G. Delcuve) oder in der Katechese (P. A. Liégé, Th. Filthaut) geschieht. Zum anderen geht es um das »Auskaufen der Zeit«, die wahrhaft zeitgemäße »Theologie der irdischen Wirklichkeiten«, die Menschengemäßheit und Geschichtsrichtigkeit der gesamten Seelsorge (A. Auer, F. X. Hornstein, Th. Kampmann). Die Faszination des modernen Menschen durch den technischen Fortschritt, das prinzipielle Über-

legenheitsgefühl der modernen Welt gegenüber der »alten« Kirche und ihrer Botschaft steht gewiß hinter dem modernen Krisengefühl gegenüber Chance und Wirksamkeit der christlichen Predigt (V. Schurr), erschwert ungemein die kirchliche Verkündigung »in einer Welt ohne Gott« (H. Fries). Hier wurzelt die Erschütterung des Vertrauens des heutigen Arbeiters gegenüber der Kirche und ihrer Botschaft (F. X. Hornstein). Billige Anklagen nützen gegenüber solchen inneren und äußeren Tatsachen gar nichts, ja sie zerstören höchstens noch den Rest des Vertrauens und die letzte Chance des kirchlichen Heilsangebotes. Helfen kann einmal eine neue Theologie der Verkündigung, der Lehre von den »zwei Tischen« der Sakramente und des Wortes Gottes, von denen die Christenheit und durch sie die Welt wahrhaft lebt. J. Betz müht sich direkt um das rechte Verhältnis beider; in Abwägung mancher älteren und zahlreicher neuester Versuche, das rechte Zueinander von Wort und Sakrament in der Kirche Christi zu bestimmen, gelangt er zu der wichtigen »mittleren« Lösung, daß die Predigt zwar nicht Sakrament, wohl aber im eminenten Sinn »Sakramentale« ist. Gerade von solcher theologischen Sicht her wird jene ernste Verantwortung gefordert, die sowohl dem Rang dieser priesterlichen Aufgabe wie dem Ziel der Bildung mündiger Laien gerecht zu werden vermag. Wieder geht es – wie bei Erasmus, an dem R. Padberg und A. Auer exemplifizieren – um eine »Erneuerung biblischer Glaubensfrömmigkeit innerhalb der Kirche«. Darin und daraus aber zugleich um die Bereitschaft und Kraft (für Theologie und Seelsorge), der Menschheit von heute mit festen Maßstäben und tatkräftiger Hilfe beizustehen in der andrängenden Sorge um die »Ordnung der menschlichen Gemeinschaft und um den verantwortlichen Gebrauch der Materie«, um einen »christlichen Vollzug der Schöpfungswirklichkeit« (A. Auer). Dabei muß die »tragische Antinomie sehr ernst gesehen werden, »daß es dem Menschen seit einem gewissen Punkt der Entwicklung unmöglich ist, Technik zu haben, ohne ihr Opfer zu werden« (J. Bernhart, zit. bei Th. Kampmann); gerade dieser warnt mit sehr gewichtigen Gründen vor einer vorschnellen »Taufe« aller technischen Schöpfungen (da sich doch das sog. »Zwischenreich«, etwa des Films, nur erträglich gestalten lasse durch ernsthafte Bemühung um seine »Aufwertung« und »redlichen Wärterdienst an jenen Quellen junger Kraft, die früher oder später die heilssuchende Menschheit erquicken, beleben und erneuern müssen«). – Das gesamte Werk zeigt, wie ernst sich die Seelsorgewissenschaft heute als Theologie versteht, wie entschieden sie sich in unserem Jahrhundert abgesetzt von der aufklärerischen Belastung von ihrer Geburtsstunde her. Es zeigt zugleich, wie eng die »Mutter« Pastoraltheologie verbunden ist mit ihren Töchtern Homiletik, Katechetik Liturgik, die alle heute von Männern vertreten werden, denen es um Theologie geht – eben nicht nur um »Technologie« und Rezeptelehre. Daß solche Manifestation gerade in der Ehrung des Tübinger Ordinarius geschieht, scheint der beste Teil des Dankes einer Wissenschaft an einen ihrer großen Erneuerer.

Würzburg Heinz Fleckenstein

Adam, Adolf, *Firmung und Seelsorge*. Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung. Düsseldorf, Patmos, 1959. 8°, 262 S. – Kart. DM 17,40; Ln. DM 19,50.

Diese Bonner Habilitations-Schrift, die das gestellte Thema pastoraltheologisch und religionspädagogisch voll ausschöpft, von der ein Bischof im Vorwort sagt, er werde sie gerne auf seine Firmungsreisen mitnehmen, ist eine großartige Leistung der pastoraltheologischen Wissenschaft, die man wirklich gerne anzeigt. Das Ziel des Verf., dazu beizutragen, daß »das Sakrament der Geistfülle in seiner Bedeutung immer besser erkannt und möglichst fruchtbringend gespendet und empfangen wird« (9), ist voll erreicht. Darüber hinaus haben wir nun eine abschließende, klärende Zusammenfassung alles dessen vorliegen, was theologiegeschichtlich und pastoralpädagogisch in den letzten Jahrzehnten gearbeitet wurde. Besonders bewundern muß man die Klarheit und Entscheidungsfreudigkeit des gelehrten Verf., der einen förmlich zwingt, eigene, auch liebgewordene, Meinungen zu revidieren, selbst wo einem dies ein wenig schmerzlich ist. Das grundlegende Kapitel von der »Sinndeutung der Firmung« (21–86) versucht im Lichte der Lehre der Schrift von jener »Gabe des hl. Geistes«, deren Verleihung »Vollendung und Krönung der Christwerdung« ist (30) und der Lehre des christlichen Altertums, des MAs. und der Neuzeit, die »Verfälschungen im Gefolge des Protestantismus und der Aufklärung« zu überwinden und moderne Deutungsversuche – sehr kritisch – zu klären. (Ob die Dogmatiker, namentlich die Patristiker jede einzelne Meinung und Stellungnahme anerkennen werden, bleibt abzuwarten; die meisten sicher, denn dem Verf. eignet nicht nur große Sorgfalt in der Behandlung von Quellen und Literatur, sondern förmlich ein sehr zuverlässiger kritischer Instinkt.) Es geht um eine Verlebendigung der Firmung als verstärkter Teilnahme am königlichen und prophetischen Priestertum Christi, als Befähigung und Verpflichtung zum Zeugnis für Christus aus der Kraft des Gottesgeistes. Für

die pastorale und pädagogische Diskussion der letzten Jahrzehnte ist besonders bedeutsam das ausführliche Kapitel über das »Firmungsalter« (87–138), das aus Geschichte, amtlichen Stellungnahmen der Kirche und theologischen Gründen die These erweist, daß die Firmung an den »Anfang des Vernunftalters« und vor die Eucharistie gehört. Dabei ist beachtlich, daß pastorale Bestrebungen einer Verzögerung der Firmspendung bis ins mündige Alter schon im 13. Jahrhundert beginnen, wogegen sich amtliche Entscheidungen energisch zur Wehr setzen, die jedoch unter keinen Umständen hinter das Vernunftalter zurückgehen wollen. Allgemein wird seit dem Cat. Roman. das 7. Lebensjahr als untere Grenze festgesetzt, vor allem wegen der Notwendigkeit der vorbereitenden Belehrung. Die insbesondere in Österreich und Deutschland im 19. Jhdt. geforderte und praktizierte weitere Verzögerung – bis zum 13./14. Lebensjahr und prinzipiell nach der Erstkommunion – ist sicher beeinflußt von der prot. Konfirmation, nicht zuletzt von pädagogischen Auffassungen (umfängliche Glaubensbelehrung, starker psychologischer Eindruck durch die Firmfeier, Nähe zur leiblichgeistigen Mündigkeit). Die offizielle Kirche wehrt sich seit 1853 energisch gegen diese Entwicklung und beginnt sogar die Reihenfolge: Firmung-Eucharistie wieder zu urgieren. In unserem Jhdt. wirkt die geringere Wissensanforderung und das frühere Alter für die Erstkommunion auch in Richtung auf die frühere Firmung – möglichst die Firmung vor der Erstkommunion, ohne daß die offizielle Kirche dies jedoch zwingend und unabänderlich fordern würde. Die drei weiteren Kapitel: »Vorbereitung auf die Firmung« (139–177), »Firmpatenschaft« (178–215) und »Feier der Firmspendung« (216–249) behandeln auch die hier gestellten Fragen geschichtlich und systematisch. Dabei wird besonders dem Patenamt als spezieller Form des Laienapostolates, ja als förmlicher Beauftragung durch den Bischof, damit als Indienstnahme durch die Kirche, neuer Ernst gegeben, weshalb eine sorgfältige eigene Bereitung zu diesem Amte gefordert wird. Das Firmritual sollte in manchen Formen und Gebeten unbedingt geändert werden. In der Erweckung eines lebendigen Firmbewußtsein bei den erwachsenen Gläubigen und in den Gemeinden bleibt ohne Zweifel noch vieles zu tun. Ein solches neues Firmverständnis würde »für das gesamte religiös-kirchliche Leben von unermeßlichem Segen sein« (250). Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis beschließen das ausgezeichnete Werk, das man sich wirklich in die Hände aller Pfarrseelsorger (und Bischöfe) wünscht.

Würzburg Heinz Fleckenstein

Die Beichte. Von der Priestergemeinschaft von Saint-Séverin. Deutsch von Heinz Bauer. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959. Kl.-8°, 176 S. – Kart. DM 5,90; Ln. DM 7,80.

Der ehrliche Rezensent fragt sich bei der Lektüre nicht gerade selten, warum man ein solches Buch eindeutscht, das so eindeutig einen pastoralen Versuch lokaler Prägung darstellt, das evtl. im gleichen Land für die Mitbrüder eine Arbeitserleichterung darstellen könnte, dessen Übernahme in gänzlich andere Verhältnisse jedoch nur sehr begrenzt möglich ist. Die theologischen Darlegungen gehen über – als solche allerdings teilweise durchaus beachtliche – Versuche doch kaum einmal hinaus. Die Ergebnisse der vorliegenden biblischen wie theologiegeschichtlichen Untersuchungen sind beträchtlich weiter gefördert, als sie hier von der Praxis rezipiert werden. Was freilich die ersten Bedenken nicht unbeträchtlich mindert, ist der geradezu vorzügliche Anhang (»Anleitung zur Gewissenserforschung« 163–172; allerdings: an welchen Prozentsatz selbst »praktizierender« Gemeindemitglieder kann man solche Anforderungen der persönlichen religiösen Bildung und apostolischen Wachheit stellen?) Was sodann positiv zu bemerken ist, ist die Tatsache, daß ein solcher Versuch überhaupt gemacht wurde, daß hier tapfer und entschlossen der landläufige pastorale Gewohnheits-Minimalismus einmal energisch verlassen wird. (Freilich haben wir Arbeiten von Theologen und Seelsorgern, die biblisch wie systematisch wesentlich besser sind. Zugegeben sei, daß es nicht ganz einfach ist, schlicht und möglichst gemeinverständlich zu sprechen und trotzdem nicht allzu unsystematisch, förmlich primitiv zu werden. Zugegeben sei auch, daß manche theologische Vereinfachung, ja ungefähr schon Unmöglichkeit auf Kosten der Übersetzung zu gehen scheint. Positiv sei noch hervorgehoben, daß der ekklesiologische Aspekt von Sünde und Buß-Sakrament mit erfreulicher Deutlichkeit herausgestellt wird. (Wann wird ein Arbeitskreis von Theologen und Seelsorgern bei uns ein Werk für die Praxis in Angriff nehmen, das dies vorliegende unschwer nicht unbeträchtlich übertreffen könnte?)

Würzburg Heinz Fleckenstein

Maertens, Thierry / Heuschen, Louis, *Die Sterbeliturgie der Katholischen Kirche.* Glaubenslehre und Seelsorge. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959. 8°, 164 S. – Ln. DM 10,80.

Durch die unbewußte Suche nach greifbaren Erfolgen ist es nach Meinung der Verfasser vielfach dahin gekommen, daß unsere Seelsorge des Todes in eine apologetische Verkündigung für die noch Lebenden umgewandelt wurde; sie werden ermahnt, sich zu bekehren, oder sie

werden in ihrem Leid getröstet. Im Mittelpunkt der Seelsorge und Feier des Todes sollte aber die Person des Sterbenden oder des Verstorbenen stehen. Wenn der Tod auch kein Sakrament im eigentlichen Sinne ist, so ist seine Feier doch nicht weniger sakramental, und wäre es auch nur durch die Gesamtheit der Sakramente, die hier zusammenwirken. Der Spender dieses Quasi-Sakramentes der Sterbeliturgie ist der Sterbende selbst; er setzt einen Akt, den er nur durch seine Taufe setzen kann. Der wichtigste Augenblick der Seelsorge des Todes ist darum nicht jener der Beerdigung, sondern der Tod selbst. Da seit der Auferstehung Christi der Tod des Christen ein zweideutiges Geschehen ist, auf der einen Seite der Tod, auf der anderen Seite das Leben, teilt sich auch die Sterbeliturgie in 2 Abschnitte: die Feier des Todes des Christen bei der Wegzehrung und bei den Sterbegebeten und die Vorwegnahme der neuen Geburt in der Trauerfeier und der Messe für die Verstorbenen. Seelsorglich wird zumeist die 1. Stufe, die sich im Verborgenen vollzieht, nicht genug betont, und das führt dann zu einer zu negativen Ansicht über die zweite Stufe, deren Sinn ja das neue Leben des Verstorbenen sein müßte. Die Sterbeliturgie ist ein Ganzes, das sich auftut zum Leben. Die beiden Teile voneinander trennen heißt, den Grundzug der Sterbeliturgie, nämlich ihren österlichen Charakter, verkennen und den Reichtum des österlichen Mysteriums nicht ausschöpfen.

Um diese teilweise im jetzigen Rituale, zumeist freilich in verschwundenen Formen der Sterbeliturgie enthaltene Theologie des Todes und der Todesfeier in die Praxis zu überführen, hatte es sich das Apostolat der Abtei St. Andreas in Brügge zum Ziel gesetzt, in einer Test-Pfarrei eine seelsorgliche Schulung von zwei Monaten zu veranstalten. In jeder Woche wurden die Sonntagspredigten, die Bibelstunden und die Aussprachekreise benutzt, um in der Pfarrgemeinde die Unterweisung über den Tod und die Todesfeier zu erneuern. Das vorliegende Buch teilt mit, welcher Plan den seelsorglichen Unterweisungen zugrunde lag und welche ersten fühlbaren Ergebnisse festzustellen waren.

Die praktischen Seelsorger in den Städten werden dem an sich begrüßenswerten Anliegen der Verfasser, die Sterbeliturgie wieder als Ganzes zu sehen, mit Recht entgegenhalten, daß die Vorschläge vielfach undurchführbar sind, solange infolge des Priestermangels eine wirkliche geistliche Betreuung des Sterbenden verhindert wird, solange ein großer Teil der Pfarrkinder im Krankenhaus stirbt, und die vom städtischen Beerdigungsamt festgesetzte Beisetzung einige Tage nach dem Tode stattfindet. Wie soll da der Pfarrer eine Einheit herstellen? Der Liturgietheoretiker wird die den pastoralen Abschnitten des Buches jeweils vorausgeschickten liturgiegeschichtlichen Überblicke mit Interesse studieren, wird aber einzuwenden haben, daß es sich dabei nur um erste Versuche handeln kann, denn der Forschung sind die Entwicklungslinien, etwa der Commendatio animae, durchaus noch nicht so klar, daß fertige Urteile vorgelegt werden könnten, wie es in dem Buch mehrfach geschieht.

Freiburg i. B. Walter Dürig

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Anima. Vierteljahresschrift für praktische Seelsorge. XIV. Jahrgang, Heft 4, 1959. Olten, Walter, 1959. Gr.-8°, 289–385 S. – Einzelheft DM 4,–, im Abonnement DM 3,75.

Armbruster, Hans, *Der Ehewille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe.* (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung. 12. Bd.) München, Hueber, 1959. Gr.-8°, XV und 104 S. – Brosch. DM 13,–.

von Arnim, Hans, *Das Disziplinargesetz der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. März 1955 sowie die Verordnung der Evangelischen Kirche der Union über das Disziplinarrecht vom 14. Mai 1956 nebst den Überleitungsgesetzen der Gliedkirchen.* Berlin, Walter de Gruyter, 1960. 8°, VII und 221 S. – Ln. DM 16,–.

Baumeister, Walter und Lochner, Hansmartin (Herausgeber), *Muße – Technik – freie Zeit.* Jahrbuch für Volksgesundung 1958/60. Hamm/Westf., Hoheneck, o. J. 8°, 144 S. – Kart. DM 3,80.

Berg, Ludwig, *Sozialethik.* München, Hueber, 1959. 8°, XII und 249 S. – Ln. DM 11,80; brosch. DM 9,80.

Boland, Paschal, *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's »De Probatione Spirituum« and »De Distinctione Verarum*

Visionum A Falsis«. Dissertation. Washington, The Catholic University of America Press, 1959. 8°, X und 169 S. – Kart. $ 2,–.

Clémence, Jean, SJ, *Evangile, lumière de vie.* Pour une foi d'adulte. Le Puy, Xavier Mappus, 1959. 8°, 207 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Elze, Martin, *Tatian und seine Theologie.* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 9.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. Gr.-8°, 137 S. – Brosch. DM 14,80.

Gilson, Etienne, *Die Metamorphosen des Gottesreiches.* München-Paderborn-Wien/Zürich, Schöningh/Thomas, 1959. 8°, 282 S. – Ln. DM 18,–.

Gutwenger, Engelbert, SJ, *Bewußtsein und Wissen Christi.* Eine dogmatische Studie. Innsbruck, Rauch, 1960. 8°, 200 S. – Kart. DM 16,–.

Heer, Friedrich – Szczesny, Gerhard, *Glaube und Unglaube.* Ein Briefwechsel. München, Paul List, 1959. Kl.-8°, 154 S. – Kart. DM 1,90.

Heinemann, Fritz (Herausgeber), *Die Philosophie im XX. Jahrhundert.* Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Stuttgart, Klett, 1959. Gr.-8°, XII und 600 S. – Ln. DM 34.50.

Hernegger, Rudolf, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* (Ideologie und Glaube. Eine christliche Ideologienkritik. I.) Nürnberg, Glock und Lutz, o. J. Kl.-8°, 601 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Die Katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Band: Moraltheologie. Basel Freiburg Wien, Herder, 1960. 8°, XXIV und 1080 S. mit 4 Bildtafeln. – Ln. Subskriptionspreis DM 52,–.

Klempt, Adalbert, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung.* Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Band 31.) Göttingen-Berlin-Frankfurt, Musterschmidt, 1960. Gr.-8°, 338 S. – Engl. Brosch. DM 16,80.

Koch, Gerhard, *Die Auferstehung Jesu Christi.* (Beiträge zur Historischen Theologie, 27.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. Gr.-8°, 338 S. – Brosch. DM 29,40.

Kohlhaas, Radbert, *Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert.* Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus. (Liturgiewissenschaftl. Quellen und Forschungen, Heft 36.) Münster/Westf., Aschendorff, 1959. Gr.-8°, XII und 118 S. – Kart. DM 12,50.

Krämer, Karl Fr., *Gott unser Heil.* Nach dem Zeugnis der Bibel, Altes Testament. Freiburg, Herder, 1960. Kl.-8°, 287 S. – Taschenbuchausgabe DM 2,20.

Krinetzki, Leo, OSB, *Der Einfluß von Is 52, 13–53, 12 Par auf Phil 2, 6–11.* Auszug aus d. Diss. Rom, Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1959. 8°, 95 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Lenzenweger, Josef, *Sancta Maria de Anima.* Erste und zweite Gründung. Hrsg. im Auftrag der Anima. Wien-Rom, Herder, 1959. Gr.-8°, 200 S. – Ln. DM 20,–.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. v. Josef Höfer und Karl Rahner. Band IV: Faith and Order bis Hannibaldis. Freiburg, Herder, 1960. Gr.-8°, 12 S. und 1352 Spalten, mit 60 Bildern auf 11 Tafeln sowie 8 Karten. – Subskriptionspreis Ln. DM 77,–; Hld. DM 86,–.

Maier, Helmut Ernst, *Grundlagen und Probleme der Klosterbesteuerung nach geltendem deutschen Steuerrecht.* Berlin, Duncker & Humblot, 1959. Gr.-8°, 214 S. – Brosch. DM 22,60.

Malmberg, Felix, *Über den Gottmenschen.* (Quaestiones disputatae, Bd. 9.) Basel Freiburg Wien, Herder, 1960. 8°, 122 S. – Engl. Brosch. DM 7,20.

Müller, Karl, S. V. D., *Die Weltmission der Kirche.* (Der Christ in der Welt. XII. Reihe, 12. Bd.) Aschaffenburg, Pattloch, 1960. Kl.-8°, 163 S. – Hln. DM 3,80.

Navarrete, Urbano, SJ, *La buena fe de las personas juridicas en orden a la prescripcion adquisitiva.* Estudio historico-canonico. (Analecta Gregoriana, Vol. 105.) Roma, Libreria Editrice dell' Università Gregoriana, 1959. Gr.-8°, XIX und 377 S. – Brosch. L. 3000.

O'Brien, John Joseph, *The Remission of Venial Sin.* Diss. Washington, The Catholic University of America Press, 1959. 8°, VIII und 119 S. – Kart. $ 1,50.

Padberg, Rudolf, *Glaube und Erziehung.* Ein konfessionskundlicher Beitrag zur Beziehung zwischen Theologie und Pädagogik. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 3.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959. Gr.-8°, 94 S. – Kart. DM 4,80.

Pfeil, Hans, *Der atheistische Humanismus der Gegenwart.* (Der Christ in der Welt. XVIII. Reihe, 2. Bd.) Aschaffenburg, Pattloch, 1959. Kl.-8°, 156 S. – Kart. DM 3,80.

Pfligersdorffer, Georg, *Studien zu Poseidonios.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 232. Bd., 5. Abhandlung.) Wien, Rudolf M. Rohrer, 1959. Gr.-8°, 151 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Pieper, Josef, *»Scholastik«.* Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. München, Kösel, 1960. Kl.-8°, 254 S. und 1 Zeittafel. – Kart. DM 9,80; Ln. DM 12,80.

Quadragese und Pentekoste. Ein Werkbuch hrsg. vom Liturgischen Institut zu Trier. Trier, Paulinus, 1960. Kl.-8°, 212 S. – Kart. DM 8,80.

Rahner, Karl, *Das Geheimnis unseres Christus,* München, Ars Sacra, 1959. 10:18 cm, 31 S. – Geschenkausstattung DM 2,50.

Raimund, Abt von Einsiedeln, *Heilige Jungfrauschaft.* Worte aus den ersten christlichen Jahrhunderten über das jungfräuliche Leben. München, Ars Sacra, 1959. 10 : 18 cm, 32 S. – Geschenkausstattung DM 2,50.

Ringel, Erwin, *Einführung in die Grundprobleme der Neurose unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Seelsorge.* Wien, Herder, 1959. Kl.-8°, 133 S. – Engl. Brosch. DM 5,40.

Roesle, Maximilian und Cullmann, Oscar (Herausgeber), *Begegnung der Christen.* Studien evangelischer und katholischer Theologen. Otto Karrer gewidmet zum 70. Geburtstag. Stuttgart und Frankfurt a. M., Evangelisches Verlagswerk und Josef Knecht, 1959. Gr.-8° 696 S. – Ln. DM 28,–.

Schamoni, Wilhelm, *Das Leben unseres Herrn Jesus Christus.* In Bildern von Fra Angelico. (Kreuzring-Bücherei, 22.) Trier, Zimmer, 1959. Kl.-8°, 95 S. – Engl. Brosch. DM 1,90.

Schlette, Heinz Robert, *Kommunikation und Sakrament.* Theologische Deutung der geistlichen Kommunion. Basel Freiburg Wien, Herder, 1960. 8°, 77 S. – Engl. Brosch. DM 5,20.

Schmidt, Hermano A. P., SJ, *Introductio in Liturgiam Occidentalem.* Romae-Friburgi Brisg.-Barcinone, Herder, 1960. Gr.-8°, XI und 849 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Schnitzler, Theodor, *Eucharistie in der Geschichte.* Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch. Köln, Bachem, 1959. Kl.-8°, 153 S. – Kart. DM 3,80.

Schreiber, Georg, *Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur.* Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol. (Schlern-Schriften. Veröffentlichungen zur Landeskunde von Südtirol, 168.) Innsbruck, Wagner, 1959. Gr.-8°, 129 S. – Brosch. öS 120.–; Hln. öS 136,–.

Seppelt, Franz Xaver, *Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung.* Von Paul III. bis zur Französischen Revolution. Neu bearbeitet von Georg Schwaiger. 2. Auflage. München, Kösel, 1959. Gr.-8°, 572 S. – Ln. DM 36.–.

Siewerth, Gustav, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger.* (Sammlung Horizonte, 6.) Einsiedeln, Johannes, 1959. Gr.-8°, XXIV und 519 S. – Ln. sfrs 36,–.

Stieglecker, Hermann, *Die Glaubenslehren des Islam.* 1. Lieferung. Vorfragen und Spekulative Dogmatik. München Paderborn Wien, Schöningh, 1959. Gr.-8°, 160 S. – Brosch. DM 14,–.

Stockmeier, Peter, *Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik.* München, Hueber, 1959. Gr.-8°, XIX und 226 S. – Brosch. DM 16,–.

Szczesny, Gerhard, *Die Zukunft des Unglaubens.* Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen. München, Paul List, 1959. 8°, 220 S. – Ln. DM 12,80.

Thüsing, Wilhelm, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium.* (Neutestamentliche Abhandlungen, XXI. Bd., 1/2. Heft.) Münster/Westf., Aschendorff, 1960. Gr.-8°, XIII und 303 S. – Kart. DM 26,50.

Vandenberghe, Bruno H., *Onze vaders in het geloof.* Antwerpen-Bilthoven, 'T Groeit-H. Nelissen, o. J. Kl.-8°, 173 S. – Ln. sfrs 25,–.

Vromant, G. – Bongaerts, L., *Ius Missionariorum.* I: Introductio et normae generales. Editio secunda. Bruxelles/Bruges-Paris, de Scheut/Desclée de Brouwer, 1959. Gr.-8°, X und 319 S. – Brosch. bfrs. 150,–.

Wodka, Josef, *Kirche in Österreich.* Wegweiser durch ihre Geschichte. Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, XII und 495 S. und 3 Faltkarten. – Ln. DM 28,50.